33
34

33
34

علم الكلام

شرح العقائد لسعد الدين مشهور به عمر التفتازاني

325

ما في المجموعة
١ شرح العقائد للتفتازاني
١ حاشية خيالي

قد وقف هذا الكتاب شريفه ...

... لا يباع ...

33
34

عمر النسفي
شرح العقائد لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني

325

مافي المجموعة
١ شرح العقائد للتفتازاني
١ حاشية خيالي

قد وقف هذا الكتاب شريف ...
حسبة لله وطلبا لمرضات الله ...
... حافظ افندي ...
يعني الى آخر ... وا ...
...
لا يباع ...

٨٣٨
٢١١٣٢٢

33
34

عمر النسفي

شرح العقائد لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني

350

ما في المجموعة
١ شرح العقائد للتفتازاني
١ حاشية خيالي

قد وقف هذا الكتاب الشريف [illegible]
حسبة لله وطلبا لمرضات الله [illegible]
[illegible] حافظ افندي [illegible]
يعني الى اخر عمره واولاده [illegible]
اليومية [illegible]
لا يباع [illegible]

عقائد عمر نسفی شرحی سعد الدین تفتازانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته
المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص
وسماته والصلوة والسلام على نبيه محمد المؤيد
بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه
هداة طريق الحق وحماته وبعد فان مبنى
علم الشرايع والاحكام واساس قواعد
عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات
الموسوم بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك
وظلمات

وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى بالعقايد
للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة
والدين عمر النسفي اعلى الله درجته في دار
السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفرايد
ودرر الفوايد في ضمن فصول هي للدين قواعد
واصول واثناء نصوص هي لليقين جواهر
وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب
ونهاية من حسن التنظيم والترتيب فحاولت
ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته ويبين معضلاته
وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه
للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق

للمسائل عن تقرير وتدقيق للدلائل أو تحرير
وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد
مع تجريد طاويا كشح المقال عن الاطالة و
الاملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد والاطناب
والاخلال والله الهادي الى سبيل الرشاد
والمسؤول لنيل العصمة والسداد وهو
حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام
الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل
وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق
بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية
والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع

والاحكام

والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة
الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام
الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات
لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده
وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم
ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب
العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات
وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين
عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا
وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا

الى ان حدث الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة
الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع
والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع
الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر و
والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد
القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول
وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها
وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين
المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد
معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها

الاحكام

الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها
بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام
في كذا وكذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر
مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض
المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم
بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام
في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق
للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي
انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا
الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره
تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام

من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة
الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد
افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم
ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون
ماعداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين
هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية
المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم
تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فيسمى بالكلام المشتق
من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء
ومعظم خلافاته مع الفرق الاسلامية خصوصا
المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد

الخلاف

الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة
الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجمعين في باب
العقايد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء
اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله عليه
يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر
ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن البصري
قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا
انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم
بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى
ونفي الصفة القديمة عنه ثم انهم توغلوا في
علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة

والاشعري نسبة الى اشعر قبيلة من اليمن ١٢

فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين

الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى

لاستاذه ابى على الجبائى ما تقول فى ثلثة اخوة

مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث

صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثانى

يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب

قال الاشعرى فان قال الثالث يا رب لم امتنى

صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فاؤمن بك

واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب

انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت

فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا

قال

قال الاشعرى فان قال الثانى يا رب لم لم تمتنى

صغيرا لئلا اعصى فلا ادخل النار فماذا يقول

الرب فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه

واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة

واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة

الصحابة فسموا اهل السنة والجماعة ثم

لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها

الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة

فيما خالفوا الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا

من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا

من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم

الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات
حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله
على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة
هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية
ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد
الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية
والدنياوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد
اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض
السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو
للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين
والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض

فيما

فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والا
فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس
المشروعات ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال
بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته
وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب
تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد
من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوصل
بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال قال
اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على
الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب
باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل

واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله
الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر
في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم
فمعنى صدق الحكم مطابقته له ومعنى حقيته مطابقة
الواقع اياه حقايق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء
وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق
للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما
يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض
وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه
حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر
عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت

والتحقق والكون والوجود الفاظ مترادفة معناها
بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق
الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة
ثابتة قلنا المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء
ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء
والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال
واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما
يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت
ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا
يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات
مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى

بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان
اذا اخذ من حيث انه جسم كان الحكم عليه بالحيوانية
مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك
لغوا والعلم بها اي بالحقايق من تصوراتها
والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد
به العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق
والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه
لا ثبوت بشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة
الشيء ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية
فان منهم من ينكر حقايق الاشياء ويزعم
انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية

ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات
حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا
فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث فهم
العندية. ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء
ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك
وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحققا انا نجزم
بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان
وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق
نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق فالنفي
حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم فقد
ثبت شيء من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق

ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات

منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول

يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا

ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات

ويعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة

والنظريات فرع الضروريات ففسادها

فسادها ولهذا كثر اختلاف العقلاء قلنا

غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي

الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف

في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور

لا ينافي البداهة وكثرة الاختلافات لفساد

الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات والحق

انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية

لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول

بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا

وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف

لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه

المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة

كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة

واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور

لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر

ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما

فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات
والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف
قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه
وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم
التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا
نقايض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير
اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي
ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل
الظن لان العلم عندهم مقابل للظن للخلق
اي المخلوق من الملك والجن والانس بخلاف
علم الخالق تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب

ثلثة

ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل
بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان
من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك
فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم
كلها هو الله تعالى لانها ثابتة بخلقه وايجاده من غير
تاثير للحاسة والخبر الصادق والعقل والسبب الظاهري
كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار
آلات وطرق للادراك والسبب المفضي في الجملة
بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري العادة
ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق
كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل هنا اشياء اخر مثل

خبره

الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل
بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا هذا
على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد
والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم
لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب
استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها
سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا
الحواس احد الاسباب ولما كان معظم
المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق
جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس
الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم

وغير

وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات
والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان
مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا
يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام
حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا
السبب في العلم بان الجوع والعطش وان الكل
اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس
وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث
هو العقل وان كان في البعض باستعانة من
الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة
الحاسة حس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة

بوجودها واما الحواس الباطنة التي
تثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها على الاصول
الاسلامية السمع وهو قوة مودعة في
العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها
الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق
الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهو قوة
مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان
ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها
الاضواء والالوان والاشكال والمقادير
والحركات والحسن والقبيح وغير ذلك مما يخلق
الله تعالى

الله تعالى ادركها في النفس عند استعمال العبد تلك
القوة والشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
الناتيتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي
الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول
الهواء المكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم
والذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة
الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها
الى العصب واللمس وهو قوة منبثة في جميع
البدن يدرك بها الحرارة والبرودة واليبوسة
ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل

حاسة منها اى من الحواس الخمس يوقف

اى يطلع على ما وضعت هى اى تلك الحاسة له

بمعنى ان الله سبحانه وتعالى قد خلق كلا من تلك الحواس

لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات

والذوق للطعوم والشم للروائح ولا يدرك

بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل

يجوز ذلك ام يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لان

ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس

فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك

الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك

حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة

تدرك

تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في

الفم واللسان والخبر الصادق اى المطابق للواقع

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك

النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون

كاذبا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف

الخبر وقد يقال لان معنى الاخبار عن الشئ

على ما هو به او لا على ما هو به اى الاعلام بنسبة

تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان من

صفات المخبر فمن ههنا يقع في بعض الكتب

الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر

الصادق بالاضافة على نوعين احدهما الخبر

المتواتر يسمّى بذلك لما انّه لا يقع دفعة بل على

التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة

قوم لا يتصوّر تواطئهم اي لا يجوّز العقل

توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم

من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم

الضروري كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة

الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على

الملوك وعلى الازمنة والاوّل اقرب وان كان

ابعد فههنا امران احدهما انّ المتواتر موجب

للعلم وذلك بالضرورة فانّا نجد من انفسنا

العلم بوجود مكّة وبغداد وانّه ليس الّا بالاخبار

والثاني

والثاني انّ العلم الحاصل به ضروري وذلك لانّه يحصل

للمستدلّ وغيره حتّى الصبيان الذين لا اهتداء

لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدّمات واما

خبر النصارى بقتل عيسى عم واليهود بتأبيد دين

موسى عم فتواتره ممنوع فان قيل خبر كلّ واحد لا يفيد

الّا الظنّ وضمّ الظنّ الى الظنّ لا يوجب اليقين

وايضا جواز كذب كلّ واحد يوجب جواز كذب

المجموع لانّه نفس الآحاد قلنا ربّما يكون مع

الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوّة الحبل

المؤلّف من الشعرات فان قيل الضروريات لا

يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم

يكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم
بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادة العلم
جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا
هذا بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة
التفاوت في الالف والعادة والممارسة
والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام
وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية
في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول
المؤيد اي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول
انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام
وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم

والمعجزة

والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار
صدق من ادعى انه رسول الله وهو اي خبر
الرسول يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل
بالاستدلال اي بالنظر في الدليل وهو الذي
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب
خبري وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم
لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود
الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث
وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل
هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر
فبالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم فللقطع

بان من اظهر الله المعجزة على يديه تصديقا له في
دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من
الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها
قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على
الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت
رسالته بالمعجزة وكل خبر هذا شانه فهو
صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت به
اي الخبر الرسول يضاهي اي يشابه العلم الثابت
بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات
في التيقن اي عدم احتمال النقيض والثبات
اي عدم الزوال بتشكيك المشكك فهو بمعنى الاعتقاد المطابق
الجازم

الجازم المطابق الثابت والا لكان جهلا او ظنا
او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط
فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه
خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه
ذلك او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما
لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم
فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان العلم الحاصل
به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات
لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر
هو العلم بكونه خبر الرسول لان هذا المعنى

هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من
في رسول الله صلى الله عم مر هو ادراك الالفاظ
وكونها كلام رسول الله صم مر والاستدلال
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله
عم البينة على المدعي واليمين على من انكر علم
بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري
ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي
وهو استدلالي فان قيل الخبر الصادق
المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون
خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع
او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب

كالخبر

كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد
به خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا
مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة
العقل وخبر الله او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم
بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة
الرسول صم فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل
الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد
بمجرده بل بالنظر في الادلة على كون الاجماع
حجة قلنا فكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا
واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم
والادراكات وهو المعني بقولهم صفة غريزة يتبعها

العلم بالضروريات عند سلامة الالات وقيل
جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات
بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك
لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات
وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة
الاختلافات وتناقض الآراء والجواب ان ذلك
لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من
العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال
بنظر العقل ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض
فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد
قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد

يفيد

يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا
للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كقولنا
الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم
اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري
قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في
الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة
باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار
وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت
بنظر مخصوص لا يتغير عنه بالنظر كما يقال
قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم
بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصيته

هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه
فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم
وفي تحقيق هذا النوع زيادة تفصيل لا يليق
لهذا الكتاب وما ثبت منه اي من العلم الثابت
بالعقل بالبداهة اي باول التوجه من غير احتياج
الى التفكر فهو ضروري كالعلم بان كل شيء اعظم
من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم
لا يتوقف على شيء فمن توقف فيه حيث زعم
ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم
فهو لم يتصور معنى الكل وما ثبت بالاستدلال
اي بالنظر في الدليل سواء كان الاستدلال

من العلة

من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا
او من المعلول على العلة كما اذا راى دخانا فعلم ان
هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات
في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة
ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي
لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي
اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد
والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة
الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق

وقد يقال في مقابل الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون
فكر ونظر في الدليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب
بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال
فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال
ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى
في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير
احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة
كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة
الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال
والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري باول النظر من غير

تفكر

تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي
يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية
الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق
الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق
حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في ثلثة وكان
الاولى ان نقول ليس اسباب العلم بالشئ الا انه حاول
التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح
عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة
بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر
مما لا وجه لي ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا
يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والا
فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد به العقول
في الخبر وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل

وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم
الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملها والا فلا
وجه لحصر الاسباب في الثلثة والعالم اي ما سوى
الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم
الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان
الى غير ذلك فيخرج صفات تعالى لانها ليست غير الذات كما
انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها
والارض وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود
بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث
ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها
وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى
انها لم تخل قط عن صورة انعم قد اطلقوا القول
بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى

الغير

الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل
حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض
لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل واحد
منهما حادث سنبينه ولم يتعرض له المص لان الكلام
فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور
على المسائل دون الدلائل فالاعيان ما اي ممكن
يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى
قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع
تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع
لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي محله الذي يقومه
ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في
نفسه هو وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع
ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز

فان وجوده في نفسه امر و وجوده في الخبر امر آخر
ولهذا ينقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء
بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشيء
آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا
سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم او لا كما في صفات
الباري عز اسمه وهو اي ما له قيام بذاته من العالم
امر مركب من جزئين فصاعدا وهو الجسم وعند
البعض لا بد من ثلثة اجزاء ليتحقق بالابعاد الثلثة اعني
الطول والعرض والعمق وعند البعض لا بد من ثمانية
اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس
هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يرفع
بان لكل واحد ان يصطلح على ما يشاء بل هو نزاع
في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه

التركيب

التركيب من جزئين ام لا اصح الاولون بانه يقال
لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من
الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار
بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه افعل
من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال
جسم الشيء اي عظم جسم فهو جسيم وجسام بالضم
والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة او غير مركب
كالجوهر بمعنى العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا
ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل
وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع بان لا يتركب لا يتجزى
عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد
من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس
المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر

الفرد واعني الذي لا يتجزى ومركب الجسم انما هو
من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه
لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الجزء
غير منقسم لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وذلك هو الجوهر
الفرد كبرى المطلوب اذ لو تماسته بجزئين لكان فيها
خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية واشهرها عند
المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسم
لا الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا
واحد منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر
انما يكون بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور
في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته
والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق
فيه الافتراق الى الجزء الذي نحن نتنازع فيه ان امكن

افتراق

افتراق لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم
يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل
على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان
حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم
انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث
فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف
من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون
انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع
اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار
القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم
الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخ عن ضعف ولهذا
مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان
قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد

نجاةٌ عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد
وكثير من اصول الهندسية المبني عليها دوام حركة
السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها والعرض
ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او
مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق
لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم
فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث في
الاجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازا
عن صفات الله تعالى كالالوان واصولها قيل السواد
والبياض وقيل الحمرة والصفرة والخضرة ايضا
والباقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة وهي

المرارة

والمرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة
والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب
التركيب انواع لا تحصى والروائح وانوعها كثرة وليس
لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض
الا الاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان
اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها
بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة
والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان
العدم كما في اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان
كان واجبا لذاته فظ والا لزم استناده اليه بطريق
الايجاب اذ الصادر بالقصد والاختيار يكون حادثا
بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها

لا تخ عن الحوادث وكل ما لا تخ عن الحوادث فهو حادث
واما المقدمة الاولى فلانها لا تخ عن الحركة والسكون
وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر
لا تخ عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك
بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في
ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم
الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان
في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون
مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون
متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا
لما فيه من تسليم المدعى وهو الحدوث على ان الكلام
في الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت
عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما

من الاعراض

من الاعراض وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما
فيها من انتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير
والازلية تنافيها ولان كل حركة وهي على التقضي وعدم
الاستقرار وكل سكون فهو جائز لان كل جسم فهو قابل
للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع
قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا تخ عن الحوادث
لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحوادث في الازل وهو مح
وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان
في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم
بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة
التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث
ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة
والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين

فى المعلولات الكبـ ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع

الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا

حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسماويات من

الاشكال والامتدادات والاضواء والجواب ان هذا

غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث

الاعراض ضرورة انها لا يقوم الا بها الثالث ان الازل

ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود

الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم

الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة

غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة

انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى نهاية وهذا

هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شئ من جزئيات

الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلق والجواب انه

لاوجود

لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم

المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع انه لو كان

كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان

الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح

الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين

هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه

ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث

لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن

من غير مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده من

ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود

لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدءا

له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود

مبدأ لها وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات
باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان
من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا
دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال
التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة
بطلان التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات
لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز ان تكون
نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه
ولعلله بل خارجا عنها فتكون واجبا فتنقطع
السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق
وهو ان نفرض من المعلوم الاخير الى غير النهاية
جملة وتما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة
اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجمل

الاولى

الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني
بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من
الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزايد
وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا
يوجد بازائه شيء من الثانية فتنقطع الثانية
وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على
الثانية الا بقدر متناه والزايد على المتناهي بقدر
متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق
انما يكون ممكنا فيما دخل تحت الوجود دون
ما هو وهمي محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم
فلا يرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان
احديهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من
الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته

فان الاولى اكثر من الثانية لاتناهيهما ذلك
لان معنى لا تناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات
انها لا تنتهى الى لا يتصور فوقها آخر لا بمعنى ان ما
لا نهاية له يدخل فى الوجود فانه ح الواحد يعنى
ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم
واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور
فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه
بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
وتقديره انه ان امكن الهان لامكن بينهما تمانع
بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه
لان كلاً منهما فى نفسه امر ممكن وكذا تعلق
الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين
بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع

الضدان

الضدان اولا فيلزم احدهما وهو من امارة
الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج
فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم
للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان
احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه
وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال
انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او يكون الممانعة
والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المح او ان يمتنع
اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه
معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللايق
بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع
والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى

ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد

بالفعل اى خروجها عن هذا النظام المشاهد

فمجرد التعدد لا يستلزم ذلك لجواز الاتفاق على هذا

النظام المشاهد وان اريد به امكان الفساد فلا دليل

على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات

ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال

الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما

بمعنى انه لو صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال

فلم يكون احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع اصلا لانا

نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع

وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة

ان اريد به عدم التكون بالفعل وبه منع انتفاء اللازم

ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثانى

فى الزمان

فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الاول فيه فلا يفيد الا

الدلالة على انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء

التعدد فيه قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل

للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة

على تعيين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير

والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان

احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح

بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجود

اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة

حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم

للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق

فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب

ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل

تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتاخرين
كالامام حميد الدين الضريري رحمه ومن
تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله
تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم
فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا
لذاته لكان جائز العدم في نفسه
فيحتاج في وجوده الى المخصص فيكون
محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت
على بعض المتاخرين
واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء
معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا
بان كل صفة فهي
باقية ببقاء
هو

هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة
فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول
بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث
فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج
الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام
كل من القديم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض
لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق الحي القادر
العليم السميع البصير الشائي المريد لان بديهة العقل
جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام
المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال والتقوش المستحسنة
والآثار المتقنة
والآثار السارة

لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقايص
يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها
وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك
بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه
ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه
لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه
يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام
المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه
ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له لذاته حتى يتحيز
غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد
على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق
ان

ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود
من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد
فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان
الثاني وان القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت
كما في اوصاف البارى وان انتفاء الاجسام في كل آن
ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك
في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة
الحركة وبطوئها ليس بتمام اذ ليس ههنا شيء هو حركة
واخر هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى
بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض
بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين

مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافة

ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث

ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو

متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما

عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود

لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام

الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت

كانت لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته

والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع

من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب

والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم

والجوهر

والجوهر عليه بمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه

فان قيل فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم

ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من

الادلة الشرعية وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم

لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة

الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع

باطلاق اسم بلغة العرب فهو اذن باطلاق ما يرادفه

من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه

نظر ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان

او فرس لان ذلك من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة

الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات

ولا محدود اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد

وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا
المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجزئ
اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما في كل ذلك
من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار
تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا
ومتجزيا ولا متناه لان كل ذلك من صفات المقادير
والاعداد ولا يوصف بالماهية اي المجانسة للاشياء
لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب
التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب
ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات

الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولا يتمكن بمكان
لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد اخر متوهم او متحقق
يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم
او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى
منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزي فان قيل
الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا
التمكن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذي
يشغله شيء ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن
في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما
في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث
وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا

او يزيد عليه فيكون متحيزا واذا لم يكن في مكان لم يكن

في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانهما اما حدود او اطراف

للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء

ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد

يقدر به متجدد اخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة

والله منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التنزيهات

بعضها يغني عن بعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح

في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المجسمة

والمشبهة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه

واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم

بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها

ينافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان

على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى

العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب

عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم

هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما

ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا

فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون جميع الصور

والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على

بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي

عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت

الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها

قال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان

لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد

الطالبين وتوسع مجال الطاغين زعما منهم ان تلك

المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبهة

الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة

والجسمية والجوارح والصورة وبان كل موجودين

فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له

او منفصلا عنه مباينا له في الجهة والله تعالى ليس

حالا ولا محلا فيكون مباينا له في الجهة فيتحيز فيكون

جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب

ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس

والادلة

والادلة القطعية قائمة على تلك التنزيهات فيجب

ان يفوض علم النصوص الى الله على ما هو دأب السلف

ايثارا للطريق الاسلم او يأول تأويلات صحيحة على ما

اختاره المتأخرون للطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين

سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله

اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا

اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر

اي يصلح كل لما يصلح له الاخر فلان شيئا من الموجودات

لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم

والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث

لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود

من اوصاف الباري تعالى ومن اوصاف المخلوقات

وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان

فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا

وصفة وقديما وواجب الوجود دائما في الازل

الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا

كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت

بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف

واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة

انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل

عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده

في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة

وما يقوله الاشعرية انه لا مماثلة الا بالمساوات

من جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال

الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستوا في

الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة

والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة لان مراد الاشعري

المساوات من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا

وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك

الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه

يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل بينهما ولا يعزب

عن علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض والعجز

عن البعض وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية

ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم

وهو على كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة من انه

لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية

انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل

والقبح والبلخي انه لا يقدر مثل مقدور العبد وعامة

المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد وله صفات

لما ثبت من انه حي قادر الى غير ذلك ومعلوم ان كل

من ذلك يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب وليس الكل

الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي

ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم

والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة

انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك

فانه

فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد

نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما

ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته

على مجرد تسميته قادرا وعالما وليس النزاع في العلم

والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما

صرح به مشايخنا رح من ان الله تعالى حي وله حيوة

ازلية وليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله عالم

وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري

ولا مكتسب وكذا في ساير الصفات بل النزاع في انه كما

ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زايد عليه حادث

فهل للصانع للعالم علم هو صفة ازلية قائمة به

زائدة عليه وكذا جميع الصفات ازلا فانكرها الفلاسفة
والمعتزلة وزعموا ان صفاته تعالى عين ذاته
بمعنى ان ذاته تعالى يسمى باعتبار تعلقه بالمعلومات
عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثير
في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب
عنه ما سبق من ان المستحيل تعدد الواجب
القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة
وحيوة وعلما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا
للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات
ازلية لا كما زعم الكرامية من ان له صفات لكنها
حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته

ضرورة

ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما
زعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ولكن
مرادهم به نفي كون الكلام صفة له تعالى لا اثبات كونه
صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في
اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات
قديمة متغايرة لذاته تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى
وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت
الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين
من ان الواجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته
وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال
الثمانية او اكثر منها اشار الى الجواب عنه بقوله

وهي لا هو ولا غيره يعني صفات الله ليست عين الذات

ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثير القدماء

والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن

لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود

والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس

وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل من ذات الله تعالى الى بدن

عيسى عليه السلام فجوزوا الانتقال والانفكاك فكانت

ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر

على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد

من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة

ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير

الكل

الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات

وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال

فيه ان المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات

وان لا يجترء على القول بكون الصفات واجب الوجود

لذاته بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا

غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من

قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها

واجبة لذات الواجب تعالى واما في نفسها فهي ممكنة

ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا

به غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود

القدماء وجود الالهة ولكن ينبغي ان يقال الله قديم

بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم
الى ان الكل منها قديم بذاته موصوف بصفات الالوهية
ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى
نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة
الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع
للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا
مثلا اثبات للعينية ضمنا واثباتها ضمنا مع نفي العينية
صريحا جمع بين النقيضين وكذا في نفي العينية صريحا
جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم
من الشيء الاخر فهو غيره والا فهو عينه ولا يتصور بينهما
واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين

بحيث

بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر
اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم
بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور
بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون
مفهومه مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه كالجزء
مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات
مع البعض الاخر فان ذات الله تعالى وصفاته
ازلية والعدم على الازلي محال والواحد مع العشرة
يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو
منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف
الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون

تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات
كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا به
صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع
والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد
مثلا بدون المحل وهو ظ مع القطع بالمغايرة
بينهما اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت
المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفات
للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات
بدون الصفة وماذكر من استحالة بقاء الواحد
بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد به
امكان

امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر
ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور
موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع
بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة
بدون الواحد يمتنع ايضا وجود الواحد من
العشرة بدون العشرة اذ لو وجد بدونها
لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف
الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ظاهر
لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات
بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية
مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا

ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا
به هذا المعنى مع انه لا يستقيم فى العرض مع المحل
ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين
كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة
والمعلول بل كل الغيرين لان الغير من الاسماء
الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز
ان يكون مرادهم بانها لا هو بحسب المفهوم ولا
غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات
بالنسبة الى موضوعاتها فانها يشترط الاتحاد
بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب
المفهوم ليفيد كما فى قولنا الانسان كاتب

بخلاف

بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا
الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان هذا
انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات
لا فى مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه
ولا فى اجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة
واليد من زيد وذكر فى التبصرة ان كون الواحد
واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين
سوى جعفر بن حارث وقد خالف فى ذلك
جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالته وهذا
لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد
من احاده مع اعتباره فلو كان الواحد غيرها

غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة
بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد
غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي
اي الصفات الازلية العلم وهو صفة ازلية
ينكشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة
وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها
بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم
والقوة وهي بمعنى القدرة والسمع وهي صفة
يتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة يتعلق
بالمبصرات فيدرك بهما ادراكا تاما لا على سبيل
التخيل والتوهم ولا على طريق تاثير حاسة

ووصول

ووصول هواء ولا يلزم من قدمها قدم المسموعات
والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم
المعلومات والمقدورات لانها صفات قديمة
يحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة
والمشية وهما عبارتان عن صفة في الحي
توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات
بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون
تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه
على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة
حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم
ارادة الله تعالى فعله تعالى انه ليس بمكره

ولاساه ولامغلوب ومعنى ارادته فعله غيره

انه امر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر

الواجبات ولو شاء لوقع والا لزم ربط وكذا المراد

والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية يسمى

التكوين وسيجي تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق

لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق وهو

تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق

والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير

ذلك مما اسند الى الله تعالى كل واحد منها

راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات

لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات الافعال

والكلام

والكلام هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم

المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك

لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه

معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة

وهو غير العلم اذ يخبر الانسان عما لا يعلم

بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر

بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه

وعدم امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا

على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي

الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي

مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما

اريدان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام

اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام

على انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من

غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان الله تعالى

صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة

والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

ولما كان فى الثلثة الاخير زيادة نزاع وخفاء

كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام

فيها بعض التفصيل فقال وهو اى الله تعالى

متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات

المشتق

المشتق للشىء من غير قيام مأخذ الاشتقاق

وفى هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه

متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية

ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى

ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها

اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء

البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون

انقضاء الاول بديهى وفى هذا رد على الحنابلة

والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض

من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو

قديم وهو اى الكلام صفة اى معنى قائم بالذات

منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة
عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات
اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها
وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل
هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام
النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ
قلنا المراد للسكوت وللآفات الباطنيات بان لا يريد
في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي
ونفسي وكذا ضده اعني السكوت والخرس والله
تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر يعني انه صفة واحدة
تكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات

كالعلم

كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها
واحدة قائمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات
والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد
ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فان قيل
ان هذه اقسام للكلام ولا يعقل وجوده بدونها
قلنا انه مم بل انما يصير احد تلك الاقسام عند
التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا
انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل
خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن
استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك
والنهي على العكس وحاصل الاستخبار هو الخبر عن

طلب الاعلام وحاصل النداء هو الحث عن طلب
الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني
بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب
الاتحاد فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ومنهي
سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي
كذب محض يجب تنزيه الله عنه قلنا ان لم نجعل
كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال وان جعلناه
كذلك فالامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت
وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفي
وجود المأمور في علم الامر كما اذا قدر الرجل ابنا له
فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة

الى الازل لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماض
ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى
منزه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان
ولما خرج بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن
ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما
يطلق على النظم المطلق الحادث فقال والقرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام
الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله
تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق
الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم
كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير المخلوق

مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا
الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام
القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه
مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على
محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين
وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم
المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف
بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم
لا يقولون بحدوث كلام النفسي ودليلنا ما مر
انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء

عليهم السلام

عليهم السلام انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف
بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى
فتعين النفسي القديم واما استدلالهم بان
القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات
الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل
وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك
فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون
ايضا بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى القديم
والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما
ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف
في محلها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ

وان لم يقرا على اختلاف فيما بينهم وانت خبير
بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها والا
لصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة
انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين
دفتى المصحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا
فى المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالآذان
وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار
الى الجواب عنه بقوله وهو اى القرآن الذى
هو كلام الله تعالى مكتوب فى مصاحفنا
اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة
عليه

عليه محفوظ فى قلوبنا اى بالالفاظ المخيلة مقروّ
بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة مسموع
بآذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اى مع ذلك
ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة
والآذان بل معنى قديم قائم بذات الله يلفظ ويسمع
بالنظم الدال عليه ويحفظ المخيل ويكتب بنقوش
واشكال موضوعة بالحروف الدالة عليه كما يقال
النار جوهر محرقة يذكر باللفظ ويكتب بالقلم
ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا
وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا
فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة

فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان

وهو على ما فى الاعيان فحيث يوصف القران بما هو

من لوازم القديم كما فى قولنا القران غير مخلوق فالمراد

به حقيقة الموجودة فى الخارج وحيث يوصف

بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الالفاظ المخيلة

كما فى قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة

اى اوراده الاشكال

كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ولما كان

دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم

عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول

اى القران

الينا بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا

اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا بمجرد المعنى

ولا بمجرد

ولا بمجرد اللفظ واما الكلام القديم الذى هو

صفة الله تعا فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع

ومنع الاستاد ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار

الشيخ ابى منصور فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله

يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى

عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله ولكن لما كان

بلا واسطة الكتابة والملك خص باسم الكليم فان قيل

لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم ومجازا

فى النظم المؤلف لصح نفيه بان يقال ليس النظم

المنزل المعجز المفصل الى السور والايات كلام الله

تعا والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به

هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما
يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى
لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله
اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة
كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور
والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من
تاليف المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز
والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض
المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم
المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى
القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك

انما

انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في
الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان
(وهو مولانا عضد الدين)
المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس
في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه
بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر
الصفات ومرادهم ان القران للفظ والمعنى شامل
لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم
المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع
بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ
بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب
الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء

وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ
والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم
المقرو قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله
تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه سمعه
غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل
كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس
غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة
وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة
الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس
الحافظ المرتبة الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من

الفاظا

الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما
مسموعا والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه
بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث
والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من
العدم الى الوجود صفة الله تعالى لاطباق العقل
والنقل على انه خالق للعالم ومكون له وامتناع
اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ
الاشتقاق وصفا له قائما به ازلية لوجوه
الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر والثاني
انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم
يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز

اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تقدير
الحقيقة واللازم باطل وكذا الملزوم على انه لو جاز
اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق
كل ما يقدر هو عليه من الاعراض واللازم باطل وكذا
الملزوم والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين
فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم
مع انه مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث
عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع
والرابع انه لو حدث لحدث اما فى ذاته فيصير محلا
للحوادث او فى غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان
تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا

لنفسه

لنفسه ولا خفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة
على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة
والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس
قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا
لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل فى الازل هو
مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك
ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون
وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص
احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين

الوجود والعدم

بانه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون
المضروب فلوكان قديما لزم قدم المكونات
وهومح اشار الى الجواب عنه بقوله وهو اى التكوين
تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل لوقت
وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا
وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات القديمة التى لايلزم من قدمها
قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهو تحقيق
ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى
او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغنا تحقق
الحوادث عن الوجود وهومح وان تعلق فاما ان يستلزم

ذلك

ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم
وهو بط اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث
كارادته تعالى وسائر صفاته
المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود
المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق
وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به وفيه
نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما
يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث
بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا
عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما

ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولات مثلا نعم اذا
بينا صدور العالم من الصانع بالاختيار دون
الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا
يقال ان التنصيص على ان كل جزء من اجزاء العالم اشارة
الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم
انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى
عدم تكونها بالغير والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور
التكوين بدون وجود المكون وانه وزانه كوزان الضرب الضرب مع
فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المتضايفين
اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية
هي

هي مبدء الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في
عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون
مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما يقال من ان
الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول
ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر
لما تقدم هو بخلاف فعل البارى فانه ازلى واجب
الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكون
عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب
مع المضروب والاكل مع الماكول ولانه لو كان نفس
المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه

ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون
قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون
للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه
من غير صنع وتاثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا
لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول
بانه خالق العالم وصانعه هف وان لا يكون الله
تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا
من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون
قائما بذاته تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر
اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود
الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد

والقوازم

والقوازم كلها باطلة وكذا الملزوم وهذا كله تنبيه
على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لا استدلال
عليه لانه ليس بنظرى لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل
فى امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء
علم الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على
من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع
العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين عين
المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا
الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين
والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل
من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا

للمفعول في الخارج ولم يرد به ان مفهوم التكوين

هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال

ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج

للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر

حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد

بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران

في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون

الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الا باثبات

ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري يتوقف

على صفة حقيقة قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة

والتحقيق في هذا المقام ان تعلق القدرة على وفق

الاراده

الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب

الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى

الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات

بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق

بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال

كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما

لا يكاد يتناهى واما كون كل واحد من ذلك صفة حقيقية

ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه

تكثير القدماء جدا وان لم يكن متغايرة والاقرب

ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى

التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت

اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك
فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات
والارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته
كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى
تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت
دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب
بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والنجارية
من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه
مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته
تعالى حادثة في ذاته تعالى والدليل على ما ذكرناه الآيات
الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى

مع القطع

مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على
الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا
وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ورؤية
الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو بمعنى
اثبات ادراك الشيء كما بحاسة البصر وذلك انا اذا
الشاملة لكل واليم
نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين ولا خفا في انه وان كان
منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه
اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه ح حالة مخصوصة هي
المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل

اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته مالم يقم برهان

على عكس ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري

فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل

اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي

تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض

ضرورة انه نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض

وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي

اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك

بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان

فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح

ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف

امتناعها

امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن

شرطا ومن خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى

سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح

وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق

في العباد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها

وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا يستدعي علة

مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم

فلا نسلم اشتراك الوجود بينهما بل وجود كل شيء

عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل

لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون

خصوصية الجسم او العرض لان اول ما نرى شبحا من بعيد

انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته
او عرضيته او انسانية او فرسية ونحو ذلك
وبعد رؤية رؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر
على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا
نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما
هي المعنى بالموجود واشتراكه ضروري وفيه نظر
لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها
من الاعراض من غير اعتبار خصوصيته وتقرير الثاني
ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله تعالى رب ارني
انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلا بما
يجوز في ذاته تعالى وما لا يجوز فيها او سفها وعبثا وطلبا
للمح

للمح والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى
قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن
في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار
بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت
على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض عليه
بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل
قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو فيمتنعون
عن سؤال الرؤية وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن
بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال واجيب
عنه بان كلا من ذلك خلاف الظ ولا ضرورة في

ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم
قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا
لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان
يكون السؤال ايضا عبثا والاستقرار حال التحرك
ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المح
اجتماع الحركة والسكون (في حالة واحدة) واجبة بالنقل وورد
الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار
الاخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة
رضوان

رضوان الله عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان
الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الاخرة
وان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها
ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم
وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان
الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة
ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث
لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال
شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حقه
تعالى والجواب عنه منع الاشتراط واليه اشار
بقوله لا في مكان ولا في زمان على جهة ومقابلة

واتصال شعاع اوثبوت مسافة بين الرائى وبين
الله تعالى وقياس الغايب على الشاهد فاسد
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤيته تعالى ايانا
وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر
فان قيل لو كان جايز الرؤية والحاسة سليمة
لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا الملازمة
ممنوعة فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى ولا يجب
عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى
لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب
بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم

السلب

السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية
مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى
انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال
وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت
لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم الذى لا يمدح
بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح بر فان يمكن
رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان
جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة
بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية
بل على تحققها اظهر لان المعنى انه تعالى مع كونه مرئيا
لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى والاتصاف

بالحدود والجواب ومنها ان الايات الواردة في
سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار
والجواب عنه ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها
لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك
كما فعل ذلك حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال
بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية
في الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة في ان النبي عليه السلام
هل رأى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع
دليل على الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت
عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة تكون
بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد

من الكفر

من الكفر والايمان والطاعة والعصيان لا كما
زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت
الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق
ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين
راى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج
من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق
احتج اهل الحق عليه بوجوه الاول ان العبد لو كان
خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان
ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك
واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد
يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها

اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس
هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في
اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه
في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج
اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب
ونحو ذلك فالامر اظهر وكذا الملزوم والثاني النصوص
الواردة في ذلك كقوله تعا والله خلقكم وما تعملون
اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف
الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال
لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد
لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع

بل الحاصل

بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق بالايجاد والايقاع
اعني ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلا
وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال
بالاية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعا
والله خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وكقوله
تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية
وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل
بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات
الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس
او بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاصنام والمعتزلة

لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية
الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والالات التي
يخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا
في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس
اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا
والمعتزلة اثبتوا شركاء لا يحصى واحتجت المعتزلة
ههنا بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين
حركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية
وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف
والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظ والجواب
عنه ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي

الكسب

الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على تحقيقه
ان شاء الله تعالى وقد يتمسك عليه بانه لو كان خالقا
لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والاكل
والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل
عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من
اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض
وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما
يتمسك عليه بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب عنه
ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد
كلها بارادته ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارة

قوله وهو عبارة عن الفعل اه يعني قوله تعالى فقضيهن
سبع سموات اي من الصفات الفعلية

عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة
الى خطاب التكوين وقضيته اى قضائه وهو عبارة
عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر
بقضاء الله تعالى لوجب الرضى به لان الرضى بالقضاء
واجب واللازم بط لان الرضى بالكفر كفر وكذا
الملزوم لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضاء
انما يجب بالقضاء دون المقضى وتقديره هو تحديد
كل مخلوق بحده الذى يوجد فيه من حسن وقبح ونفع
وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه
من ثواب وعقاب والمقصود منه تعميم ارادة الله
تعالى وقدرته لما مر من ان كله بخلق الله تعالى وهو

يستدعي

يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار
فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق
فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة
والا لزم تكليف ما لا يطاق وانه محال قلنا انه تعالى
منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم به تكليف
المحال والمعتزلة انكروا ارادته تعالى للشرور والقبائح
حتى انه تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته
لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة
كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح
والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال
العباد على خلاف ارادته تعالى وهذا شنيع جدا

حكى عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمنى احد مثل
ما الزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له
لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى فاذا
اراد اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى
يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك
فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب
وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى دخل على صاحب
وهو رئيس المعتزلة
بن عباد وعنده استاذ ابو اسحق الاسفرائنى فلما
وهو ملك من ملوك الديلم
راى الاستاذ فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء
فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى فى
اى ما لم يشا
ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر

يستلزم

يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان
الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشىء قد لا
يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم
ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ولانه لا يسئل عما يفعل
الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان
عبده يامره بالشىء ولا يريده منه وقد يتمسك من
الجانبين على المط بالايات وباب التاويل مفتوح
على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون
بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت
معصية لا كما زعمت الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا
وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها

ولا قصد ولا اختيار منه وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول
باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد
فعل اصلا لما صح تكليفه ولا يترتب استحقاق
الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد افعاله
التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على
سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف
مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية
تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك
فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا

لانهما

لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه
فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا
ان الله تعالى يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري
واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا انه ممنوع
لان الاختيار ممتنع الامكان
فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له
لانه لو ان تعلق علمه وارادته
وكذا الامتناع وايضا هو منقوض بافعال الباري تعالى
منقوض على قوله ان يعلم ويريد
فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه
موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله
تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان
المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين

بوجوده يجب وجوده مع انه فاعل مختار
فان تعلق افعاله تعالى اختياريه بالاتفاق مع جريان الدليل فيه

اي معلول الواحد لا يدخل تحت العلتين التامتين لان وجود احديهما مانع الاخرى

فيلزم احد الامرين اما عدم كون العبد فاعلا بالاختيار
او عدم كون الله تعالى خالقا لافعال العباد والثاني
بط فتعين الاول قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام
ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله
تعالى لا غيره وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته
مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض
كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي (اي التخلص) عن هذا المضيق
الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان
صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد
الله تعالى عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت
(هذا هو التعقيب العادي والا فالقدرة [illegible] تعالى)
القدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله

[هامش: [illegible] الذي هو كون [illegible] خالقا وكون العبد كاسبا]

بجهة

بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا
القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من
ذلك وتلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق
كون فعل العبد بخلق الله وايجاده مع ما فيه للعبد
من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات
مثل ان الكسب ما وقع بآلة والخلق لا بآلة وان
الكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور
لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به
والخلق يصح انفراده به فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم
الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا ان الشركة
اما ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل منهما بما هو له

دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل
العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر
الاعراض والاجسام بخلاف ما اضيف امر الى
شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملك
الله تعالى بجهة التخليق وللعباد ثبوت التصرف
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق
والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان
كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم
والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق
حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم
نطلع عليها فجزمنا بانها نستقبحه من الافعال

قد يكون

قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام
الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه
الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح
لعدم كونه حكيما فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي
عنه فيها سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب
والحسن منها اي من افعال العباد وهو ما يكون
متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن
ان يفسر بما لا يكون متعلق الذم والعقاب ليشمل
المباح برضاء الله تعالى اي ارادته من غير اعتراض
والقبيح منها وهو ما يكون في العاجل والعقاب
في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى

ولا يرضى لعباده الكفر بمعنى ان الارادة والمشية

والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر

لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة

مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التى
معه زمانه — لا انها متقدم قبل الفعل بالزمان

يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة

من انها عرض يخلقه الله تعا في الحيوان يفعل بالافعال

الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط

لاداء الفعل لا علة له وبالجملة هي صفة يخلقها الله

تعا في الحيوان عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة

الاسباب والالات فان قصد فعل الخير خلق الله

تعا فيه قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر

خلق

خلق الله تعالى فيه قدرة فعل الشر فكان هو

المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب

ولهذا ذم الله تعا الكافرين بانهم لا يستطيعون

السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون

مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم

وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من

امتناع بقاء الاعراض في الزمانين فان قيل لو سلم

استحالة بقاء الاعراض في الزمانين فلا نزاع في امكان

تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل

بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت

القدرة بها الفعل هي القدرة السابقة عليه واما

اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن له فقد اعترفتم
بان القدرة التى بها الفعل لا تكون الا مقارنة له
ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا
يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان
واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى
آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء
الاعراض فى الزمانين فان قالوا بجواز وجود الفعل
بها فى الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا
مقارنة الفعل للقدرة بها وان قالوا بامتناعه
بالقدرة فيها لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة
(اى فى الحالة الاولى)
بحالها لم يتغير ولم يحدث فيها معونة كل الحالات

لاستحالة

لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها
فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه
نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب
ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى
يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة
بجميع الشرايط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة
الاولى لانتفاء شرط او لوجود المانع ويجب فى
الثانية لتمام الشرايط مع ان القدرة التى هى
صفة القادر فى الحالتين على السواء ومن ههنا
ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة

المجتمعة بجميع شرايط التاثير فالحق انها مع الفعل
والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبنى على
مقدمات صعبة البيان وهى ان بقاء الشئ امر
محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض
وانه يمتنع قيامهما بالمحل ولما استدل القائلون
بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل
قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان قبله
وتارك الصلوة مكلف بها قبل بعد دخول الوقت
فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز
وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا الاسم
يعنى لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب

والالات

والآلات والجوارح كما فى قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل
الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب
والالات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها
بها قلنا المراد سلامة اسبابه والاته والمكلف
كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال
هو ذو سلامة اسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه
اسم فاعل فيحمل عليه بخلاف الاستطاعة وصحة
التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التى هى
سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة بمعنى
الاول فان اريد بالعاجز عدم الاستطاعة بالمعنى

الاول فلا نم استحالة تكليف العاجز وان اريد

بالمعنى الثاني فلا نم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل

سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة

القدرة التي بها الفعل وقد يجاب عنه بان القدرة

صالحة للضدين عند ابي حنيفه رحمه الله حتى

ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة

التي تصرف الى الايمان لا اختلاف بينهما الا في التعلق

وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر

قادر على الايمان المكلف الا انه صرف قدرته الى

الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق

الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما

لكون

لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان

في حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب

عنه بان المراد ان القدرة صالحة للضدين لكنها

من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما

يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما

يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة به واما

نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين

قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام

فليتأمل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء

كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم

واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه واراد خلافه

كايمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف
به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف
بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء
هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل
هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم
وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح
العقلي وجوزه لانه لا يقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل
الاشعري
بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز
وتقريره انه لو كان جايزا لما لزم من وقوعه محال ضرورة
ان

ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا
لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى
وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق
علم الله تعالى او ارادته او اختياره بعدم وقوعه محال
انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض
وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير
والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير
الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره
فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف
المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما

جواب عن الشبه

بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه يستلزم
الجح وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب
ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر
انسان وانما قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف
فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه
كالموت عقيبا لقتل كل ذلك مخلوق الله تعالى
لما مر من ان الخالق هو الله تعا وحده وان كل الممكنات
مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا
بعض الافعال الى غير الله تعا قالوا ان كان الفعل
صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل اخر فهو بطريق
المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب

فعل

فعل لفاعله فعلا اخر كحركة اليد يوجب حركة
المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار
من الكسر وليسا مخلوقين لله تعا وعندنا الكل
بخلق الله تعا لا صنع للعبد فى تخليقه والاولى ان لا
يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع
للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد
واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما
بمحل القدرة ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها
بخلاف افعاله الاختيارية والمقتول ميت باجله
اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان
الله تعا قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعا قد حكم

بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء
اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض
الطاعات تزيد فى العمر وبانه لوكان ميتا باجله
لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا
اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب
عن الاول ان الله تعالى كان يعلم فى الازل انه لو لم يفعل
هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه
علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبة
هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها
لما كانت تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب

والضمان

والضمان على القاتل تعبد على القاتل لارتكابه المنهى عنه
وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق
جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن
خلقا والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع
للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على ان الموت
وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون
على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد
لا كما زعم الكعبى ان للمقتول اجلين القتل والموت
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت ولا كما
زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت
موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارة الغريزيتين واجلا

احترامياً بحسب الآفات والامراض والحرام رزق

لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان

فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا

اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى

الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق

وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروا تارة

بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به

وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا

يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل

الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا

الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى

الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق

الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى

لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب

والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره

وكل يستوفي رزقا نفسه حلالا كان او حراما الحصول

التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان يأكل انسان

رزقه او يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء

لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى

الملك فلا يجب ان يأكله ولا يمتنع ان يأكله غيره

فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء

بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه الخالق

وحده وفي التقييد اشارة الى ان ليس المراد بالهداية

بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال

عبارة عن وجدان العبد ضالا او لتسميته ضالا

اذ لا معنى لتعلق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد يضاف

الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند

تستند الى القرآن ويسند الاضلال الى الشيطان

مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ

ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله

فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء

وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله

تعالى انك لا تهدي من احببت ولقوله عليه السلام

اللهم

اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى

الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة الدلالة

الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق

يوصل الى المط سواء حصل الوصول والاهتداء

او لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك

بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير

المعذب في الدنيا والاخرة ولما كان منته على العباد

واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات

لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام

فوق امتنانه على ابي جهل لعنة الله عليه اذ فعل بكل منهما

غاية مقدوره من الاصلح ولما كان لسؤال العصمة

والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء
معنى لان ما لم يفعله في حق كل احد فهو مفسدة له يجب
على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة
الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري
ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل اكثر
اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى
وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ
قياس الغايب على الشاهد في طباعهم وغاية
تمسكهم في ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها
وجوابه ان منع ما يكون حقا للمانع وقد ثبت
بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب
يكون

يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب
الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه
الذم والعقاب وهو ظ ولا لزوم صدوره عنه بحيث
لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه
او جهل او عبث او بخل ونحو ذلك لانه رفض وعذاب
القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض
لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب
وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده
وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب من الاختصار
على عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص
الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة

فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما
ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه
وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان
سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض ثابت
كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة
اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا
فادخلوا نارا وقال صلى الله عليه وسلم استنزهوا
عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه السلام
قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت نزلت

في عذاب

في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك
فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد عليه السلام
قال عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر
الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض
الجنان او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث
في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى
وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب
القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد
لا حيوة له ولا ادراك له فتعذيبه محال والجواب عنه
انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها

نوع من الحيوة قدر ما يدرك الالم ولذة التنعيم
وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه وان لا يتحرك
ويضطرب ويرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق
بالماء او الماكول في بطون الحيوان او المصلوب
في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في
(اي على العذاب)
عجايب ملكه وملكوته وغرايب قدرته وجبروته
لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم
انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امور
الدنيا والاخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان
حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة
ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق
ونطق

ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة وصرح
بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه
فقال البعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى
من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح
اليه حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون
وقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة الى
غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر
الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة
المعدوم بعينه وهو مع لا دليل لهم عليه يعتد
به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع
الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه

سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم
وبهذا سقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث
صار جزء منه فتلك الاجزاء اما يعاد فيهما وهو محال
او في واحد فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك
لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى آخره والاجزاء الماكولة فضلة في
الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان
البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث
من اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل
احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ
فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن بدنه
التاني

الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول
مع انه مخلوق منها وان سمي مثل ذلك تناسخا كان
ذلك نزاعا في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة
الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته
ذلك سواء يسمى ذلك تناسخا ام لا والوزن حق
لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض وان امكن
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى
فوزنها عبث والجواب عنه انه قد ورد في الحديث
ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير

تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل
في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا
على الحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت
فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين
بايمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم
حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه
منشورا وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه
فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت عن ذكر الحساب
اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه
عبث والجواب عنه مامر والسؤال حق لقوله
عليه السلام ان الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه

ويستره

ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا
فيقول نعم اي يارب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه
انه قد هلك قال قد سترتها عليك في الدنيا وانا
اغفرها لك اليوم فيعطى في كتاب حسناته واما الكفار
والمنافقون فينادي بهم على رؤس الخلايق هؤلاء
الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين
والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله
عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه
ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه
اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظما ابدا
والاحاديث فيه كثيرة والصراط حق وهو

جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من
السيف يعبره اهل الجنة ويزل فيه اقدام اهل
النار وانكره اكثر المعتزلة بانه لا يمكن العبور
عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب عنه
غنه ان الله قادر ان يمكن عليه العبور ويسهله
المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف
ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما في
الحديث والجنة حق والنار حق لان الايات
والاحاديث الواردة في شانهما اشهر من ان يخفى واكثر
من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة
بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم

العناصر

العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم اخر خارج عنه
مستلزم بجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا
هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في
موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الان
موجودتان تكرير وتاكيد لما سبق وزعم اكثر المعتزلة
انهما يخلقان يوم الجزاء لمناقضة آدم وحواء
عليهما السلام واسكانهما الجنة والايات الظاهرة
في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين
اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض
بمثل قوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين
لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل

الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم وحواء
تبقى سالمة عن المعارضة فان قالوا لو كانتا موجودتين
لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن
اللازم بط لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه
وكذا الملزوم قلنا لا اخفاء في انه لا يمكن دوام اكل
الجنة بعينه وانما المراد به الدوام بانه اذا فنى
منه شئ جئ ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة
على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي فيه الخروج
عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد به
ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود
الامكاني بالنظر الى وجود الواجبي بمنزلة العدم

باقيتان

باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلهما اى دائمتان لا يطرئ
عليهما عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين
فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان ولو لحظة
تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فلا ينافي
البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة في
الاية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما تفنيان
ويفنى اهلهما وهو قول بط مخالف للكتاب والسنة
والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة
قد اختلفت الروايات فيها روى عن ابن عمر رضي الله عنه
انها تسعة الشرك وقتل النفس بغير الحق وقذف
المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر

واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
فى الحرم وزاد ابو هريرة رضى الله عنه اكل الربوا وزاد على
رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر وقيل هى كل ما كان
مفسدته مثل مفسدة شىء مما ذكر او اكثر منه وقيل
هى كل ما توعد عليه الشارع بخصوصيته وقيل
كل معصية اصر العبد عليها فهى كبيرة وكل ما
استغفر عنها وهى صغيرة وقال صاحب الكفاية
الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما
فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة واذا
اضيفت الى ما دونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة
هى الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد هنا الكبيرة

التى

التى هى غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان
لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا
للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا
كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بقاء على ان الاعمال
عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اى العبد
المؤمن فى الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان
مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر وانه لا واسطة
بين الكفر والايمان لنا وجوه الوجه الاول ما سيجىء
من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج
المؤمن من الاتصاف به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام
على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل

خصوصا اقترن بخوف العقاب ورجاء العفو
والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق
الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة
للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع
امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية
كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ
بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا
ينحل ما يقال من الايمان اذا كان عبارة عن التصديق
والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء
من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب
او الشك والوجه الثاني الآيات والاحاديث الناطقة

باطلاق

باطلاق المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية وهي كثيرة
والوجه الثالث اجماع الامة من عصر النبي الى يومنا
هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة
والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر
بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمنين احتجت
المعتزلة على مذهبهم بوجهين الوجه الاول ان الامة
بعد اتفاقهم ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في
انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو مذهب

الخوارج او منافق وهو قول ابي الحسن البصري فاخذنا
بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق
وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب عنه ان
هذا احداث القول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم
المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا والوجه الثاني
انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان
فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام
لا يزني الزاني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا ايمان لمن لا امانة
له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلون ذلك
ولا يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنون في مقابر
المؤمنين والمسلمين والجواب عنه ان المراد بالفاسق

في الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق
والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في
الزجر عن المعاصي بدليل الايات والاحاديث الدالة
على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر لما
بلغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف
ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان
الفاسق كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك
فاولئك هم الفاسقون وكقوله عليه السلام من ترك
الصلوة متعمدا فقد كفر وبان العذاب مختص بالكافر
كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى

لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى وقوله
تعالى ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين الى غير
ذلك والجواب عنه انها متروكة الظواهر للنصوص
اى لا مخالف سوى الخوارج
القاطعة الناطقة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر
والاجماع منعقد على ذلك على مامر والخوارج خارج عما
انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله لا
يغفران يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا
فى انه هل يجوز ذلك عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه
يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم
الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة هى التفرقة
بين المسىء والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لا يحتمل

الاباحة

الاباحة ودفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع
الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له
عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا
هو اعتقاد الابد فتوجب جزاء الابد وهو بخلاف
سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من
الصغاير والكبائر مع التوبة وبدونها خلافا للمعتزلة
فى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والايات
والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها
بالصغاير او بالكباير المقرونة بالتوبة وتمسكوا
عليه بوجهين الوجه الاول الآيات والاحاديث
الواردة فى وعيد العصاة والجواب عنه على تقدير

عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت
النصوص في العفو فتخصص المذنب المغفور عن عمومات
الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز
من الله والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل القول
وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي والوجه الثاني
ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك
تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي
حكمة ارسال الرسل والجواب عنه ان مجرد جواز
العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم
بر كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة
بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة

الى كل

تقريبا
الى شهرتها

الى كل احد وكفى به زجرا ويجوز العقاب على الصغيرة
سواء اجتنب مرتكبها عن الكبيرة ام لا يجتنب
لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصاها والاحصاء انما للسؤال والمجازات
الى غير ذلك من الايات والاحاديث الدالة على جواز
العقاب على الصغيرة وذهب بعض المعتزلة الى انه
اذا اجتنب عن الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع
عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية
على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب عنه بان الكبيرة

١٥٤

المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر
الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم
او الى افراده القائمة افراد المخاطبين بناء على تمهد
من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الآحاد بالآحاد كقولهم ركب القوم دوابهم ولبسوا
ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق
الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب
يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة
وليتعلق به قوله اذا لم يكن عن الاستحلال
والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق
وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار

او على

او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة ثابتة
للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر خلافا للمعتزلة وهذا
مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة
فبالشفاعة اولى وثمه لما لم يجز ذلك لم تجز تلك لنا
قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب
هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان
لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي
ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد به
ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد

عليه انه انما يقوم حجة على قول من يقول بمفهوم المخالفة
وقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور
بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت
المعتزلة على مذهبهم بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى
وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب عنه
بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان
والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين
الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة
القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة
بالعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد التوبة
وبالشفاعة

وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسدان اما الاول
فلان التائب عن الكباير ومرتكب الصغيرة المجتنب
عن الكباير لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى العفو
واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب
العفو عن الجناية واهل الكباير من المؤمنين لا يخلدون
في النار وان ماتوا بغير توبة لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن
ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه بط
بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى
وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من
تحتها الانهار وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا

الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك
من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما
سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية
عن الايمان وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات
وقد جعل جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى
به غير الكافر لكانت العقوبة زيادة على قدر الجناية
فلا يكون عدلا فذهب المعتزلة الى ان من دخل النار
فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا
توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب
الكبائر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة

لوجهين

لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة
دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة
دائمة والجواب عنه منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق
بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب
فضل منه والعذاب عدل منه تعالى فان شاء عفى وان شاء
عذبه مدة ثم يدخله الجنة والوجه الثانى النصوص
الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها وقوله عز وجل ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى
بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عنه ان قاتل

المؤمن من كونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى
جميع الحدود انما هو كافر وكذا من احاطت به خطيئته
وشملت من كل جانب لا يكون الا كافرا ولو سلم انه غير
كافر فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم
سجن مخلد ولو سلم انه بمعنى الابد فمعارض بالنصوص
الدالة على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة هو التصديق
اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن
كان حقيقة امن به امنه التكذيب والمخالفة يتعدى باللام
كما في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وبالباء كما
في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اى تصدق
وليس حقيقته ان تقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر

او المخبر

والمخبر من غير اذعان وقبول بل اذعان وقبول لذلك
بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام
الغزالي وبالجملة هو المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية
بگرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور بحيث
يقال في علم الميزان ان العلم اما تصور واما تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابو علي سينا فلو حصل هذا المعنى
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة
ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما اذا
فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام
واقر به وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد
للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عليه السلام جعل

ذلك علامة للتكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام
على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
الموردة في مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى
التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق
بما جاء به النبي عليه السلام من عند الله تعالى اى تصديق
النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه
به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف في الخروج عن
عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي
فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون
مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد
واليه الاشارة بقوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا

وهم

وهم مشركون والاقرار به اى باللسان الا ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار ركن قد يحتمله
كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق
ايضا كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق
باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم
انه لم يبق فيه في تلك الحالة فالشارع جعل المحقق
الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان
المؤمن اسما لمن امن في الحال او في الماضي ولم يطرء
عليه ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكر من ان
الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء
وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رح

وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب
وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان
التصديق القلبى امر باطن لابد له من علامة
فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن
عند الله وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا ومن
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس
وهذا اختيار الشيخ ابى منصور رح والنصوص معاضدة
لذلك قال الله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان
وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى
ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقال النبى صلى الله
عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك وقال

عليه

عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا
شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق
لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان
والنبى صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يقنعون
من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه
من غير استفسار عما فى قلبه قلت لا خفاء فى ان
المعتبر فى التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم
وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير
التصديق القلبى لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف
بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى عليه السلام
مؤمن به ولهذا صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان

قال الله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الاخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما
المقر باللسان وحده ولا نزاع في انه يسمى مؤمنا
لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما
النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى
والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من
تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق
فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا
الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد
الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه

فظهر

فظهر انه ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة
على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين
والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك
بقوله فاما الاعمال اي الطاعة فهي تتزايد
في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان
الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من
ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد
في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان
كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم

دخول المعطوف فى المعطوف عليه وقد ورد ايضا
جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى
ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان
المشروط لا يدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ
بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال كما فى قوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه
لا تحقق للشئ بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه
انما تقوم حجة على من جعل الطاعات ركنا من حقيقة
الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى
المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من الكامل بحيث

لايخرج

لا يخرج تاركها من حقيقة الايمان كما هو رأى الشافعى
رحمه الله وقد سبقت تمسكات المعتزلة باجوبتها
فيما ذكر والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد
ولا تنقص كما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ
حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا
نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
سواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه
باق على حاله لا تغير فيه اصلا والايات الدالة
على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفه رح
من انهم امنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض فكانوا
يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد

زيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي
عليه السلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا
فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان الايمان التفصيلي
ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط درجته
فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان
الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة
وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى
الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل
بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في
سواد الجسم مثلا وقيل المراد بالزيادة زيادة ثمراته
واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال

ويتقى

وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال
جزء من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان
ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة
كون الطاعات جزءا من الايمان وقال بعض المحققين
لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان
بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق
آحاد الامة ليس كتصديق النبي عليه السلام ولهذا
قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي بقي ههنا
بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان
هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل
الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا

يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق
ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما
كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلابد من بيان
الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين
التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا
دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ
هو ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت
باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس
العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل

بلا

بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة
انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين
من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق
الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار
لم يكن تصديقا وان كان معرفة هذا مشكل
لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات
النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا
تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في
انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها
فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك
النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات

٦

والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار
فبمباشرة الاثبات وصرف النظر ورفع الموانع
ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان
وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولايكفي
المعرفة فيه لانها قد يكون بدون ذلك نعم يلزم ان يكون
المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار وتصديقا ولا
باس بذلك لانه ح يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية
بگرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله
للكفار المعاندين المنكرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فكفرهم
يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار و
وبما هو من علامات التكذيب والانكار والايمان

والاسلام

والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد
بمعنى قبول الاحكام والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق
على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في
الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس
بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ
انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الاخر
لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان
هو التصديق بالله تعالى فيما اخبره من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق
الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما

فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من امن
ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما
ليس بثابت للاخر فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله
تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
صريح في تحقيق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد به
ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان
وهو في الاية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن
بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب
الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة
وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت

اليه

اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق
القلبي فلا يكون الايمان والاسلام واحدا قلنا المراد
به ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام
لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده
فقالوا الله ورسوله اعلم قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام
الصلوة وايتاء الزكوة وصيام شهر رمضان وان
تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم
الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى من الطريق
واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح ان يقول

انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي له ان
يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه ان كان للشك
فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة الامور
الى مشية الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل
لا في الآن ولا في الحال او للتبرك بذكر اسم الله وللتبري
عن تزكية نفسه والاعجاز بحاله والاولى تركه
لما انه يوهم بالشك ولهذا قال ولا ينبغي دون
ولا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز
كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة
والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله
لان الشاب ليس من افعاله المكتسبة ولا مما يتصور

البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به
تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد
متق ان شاء الله وذهب بعض المحققين الى ان
الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج
العبد عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل
للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل
المنجي المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون
حقا لهم درجات عند ربهم مغفرة واجر
عظيم انما هو في مشية الله تعالى ولما نقل عن
بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن
ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان

والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان
المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان
طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى
من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره
على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى
فى حق ابليس عليه اللعنة وكان من الكافرين وبقوله
صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد فى بطن امه
اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد قد يشقى
بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقى قد يسعد
بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة
والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من

صفات

صفات الله تعالى لما ان الاسعاد تكوين السعادة
والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله ولا
على صفاته لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث
والحق انه لا خلاف فى المعنى لانه ان اريد بالايمان
والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال
وان اريد بهما ما يترتب عليه النجاة والثمرات
فهو فى مشية الله تعالى لا قطع بحصوله فى الحال فمن
قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية
اراد الثانى وفى ارسال الرسل جمع رسول من
الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين
ذوى الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما

بل

قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة
وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب
حكمة اى مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة
الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله
تعالى بل بمعنى قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من
الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية
والبراهمة ولا بممكن يستوى فيه طرفان كما
ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال
وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت
رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر
الى البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة

والثواب

والثواب ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار
والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان
فبانظار دقيقة لا يتيسر الا واحد بعد واحد
ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين
والدنيا فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد
فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما
وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثاني
مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة
والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال
بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي
ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها

ماهى واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد
نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان
به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى
ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم
اى الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع
معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى
النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين
عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التاييد
بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق
فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة

يحصل

يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله
تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة
وان كان عدم الخلق ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى
اى جاز حصول الجزم
احد بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم
ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك
وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل الملك ذلك
يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته
وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان
الذاتى بمعنى التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم
القطعى كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا
مع امكانه فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه

بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا
تقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تع
او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب
الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم
الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة
للنار بمعنى انها لو قدر عدمها لم يلزم منه مح
واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله
عليه وسلم اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب
الدال على انه قد أُمِرَ ونُهِيَ مع القطع بانه لم يكن
في زمنه نبي آخر فهي بالوحي لا غير وكذا السنة
والاجماع فانكار نبوته عليه السلام على ما نقل عن البعض
يكون

يكون كفرا واما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى
النبوة فقد علم بالتواتر وهو من اسباب العلم
كما مر في صدر الكتاب واما اظهار المعجزة
فلوجهين احدهما انه صلى الله عليه وسلم اظهر
كلام الله تعا وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم
فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه مع تهالكهم
على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة
بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن
احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه
فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعا وعلم به

صدق دعوى النبي صلى الله عليه وسلم علما عاديا
لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على
ما هو شأن سائر العلوم العادية وثانيهما
انه نقل عنه صلى الله عليه وسلم من الامور
الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك فيه
اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها
احادا كشجاعة على رض وجود حاتم وهي مذكورة
في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر
على نبوته صلى الله عليه وسلم بوجهين احدهما
ما تواتر من احواله قبل النبوة وحالة الدعوة
وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه

الحكيمة

الحكيمة واقدامه حين يحجم الابطال ووثوقه بعصمة
الله تعالى في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى
الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم
وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح
فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع
هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى
هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفترى عليه ثم
يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر
الاديان وينصره على اعدائه ويحيى آثاره بعد
موته الى يوم القيمة وثانيهما انه صلى الله
عليه وسلم ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم

لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب
والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع واتمّ
مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في
الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان
والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين
كله في سورة انا فتحنا ولا معنى للنبوة والرسالة
سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه عليه السلام
وكلام الله المنزل عليه على انه صلى الله عليه وسلم
خاتم النبيين وانه صلى الله عليه وسلم مبعوث
الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه
عليه السلام آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب

كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث
نزول عيسى عليه السلام بعده صلى الله عليه وسلم
فلا يكون خاتم النبيين ولا آخر الانبياء قلنا نعم
ذلك لكنه عليه السلام يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم
لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب
احكام بل يكون عليه السلام خليفة من رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم الاصح انه عليه السلام يصلي بالناس
ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه عليه السلام افضل
فامامته اولى وقد روي بيان عددهم في بعض
الاحاديث على ما روي انه صلى الله عليه وسلم سئل
عن عدد الانبياء فقال عليه السلام الف واربع

وعشرون الفا وفى رواية مائتا الف واربع
وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد
فى التسمية فقد قال الله منهم من قصصنا عليك
ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن فى ذكر العدد
ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من
عددهم او ان يخرج منهم من هو فيهم ان ذكر عدد
اقل من عددهم يعنى خبر الواحد على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه لا يفيد
الا الظن ولا عبرة للظن فى باب الاعتقادات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان
القول بموجبه مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب

وهو

وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبى صلى الله عليه
وسلم ويحتمل مخالفة الواقع وعد النبى صلى الله
عليه وسلم من غير الانبياء او عد غير النبى عليه السلام
من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص
فى مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وكلهم
كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى لان هذا معنى
النبوة والرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا
يبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا اشارة
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا
فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد
الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين

وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم
معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع
وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية
وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل
واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فتجوز
عمداً عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز
سهوا بالاتفاق الا ما يدل على خسة كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان
ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما
قبل الوحي فلا دليل على صدور امتناع الكبيرة
وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة

المانعة

المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق
منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر
الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة
والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار
الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء
مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق
الآحاد فمردود وما كان منقولا بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في
الكتب المبسوطة وافضل الانبياء محمد عليه السلام
لقوله تعالى كنتم خير امة الاية ولا شك ان

٨

خير الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع
بكمال نبيهم الذى يتبعون والاستدلال بقوله صلى الله
عليه وسلم انا سيد اولاد آدم ولا فخر لى ضعيف
لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده
والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره على ما
دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون ولا يستكبرون عن عبادته ولا
يستحسرون ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة
اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم
عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى فمحض افراط
فى شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم

فقد يرتكب

فقد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير
فى حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من
الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا يكون
كذلك بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما
كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفعة الدرجة
وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه
منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما
ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما
هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الذلة
والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان
انما نحن فتنة ولا تكفر ولا كفر فى تعليم السحر بل

في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه
وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام
الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت
في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل
هو القرآن لان نظمه معجز بخلاف سائر الكتاب
ثم التورية والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد
لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار الكتابة والقراءة يجوز
ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة
التفضيل ان قرائته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى
فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها
وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول الله

صلى الله

صلى الله عليه وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء
ثم الى ما شاء الله من العلى حق اى ثابت بالخبر
المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء
استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا
فالخرق على السموات جائز والاجسام متماثلة
يصح على كل منها ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على
الممكنات كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد
على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما ذكر عن معاوية
انه سئل عن المعراج فقال كان رؤيا صالحة وروى
عن عائشة رضى الله عنها انها قالت ما فقد جسد
محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى

وما جعلنا الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس
واجيب عنه بان المراد بها الرؤيا بالعين دون الرؤيا
بالقلب والمعنى ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم
عن الروح فى تلك الليلة بل كان مع روحه عليه السلام وكان
المعراج بالروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة
الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان
المعراج فى المنام او بالروح ليس مما ينكر عليه كل الانكار
والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من
المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك الانكار وقوله الى السماء
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن
الا الى البيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله

ثم

ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف
فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى طرف العالم
فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور
ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد
ثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم انما رأى ربه
بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولى
هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك
فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا

بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما
يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل
على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة
ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك
وان كانت التفاصيل احادا وايضا الكتاب ناطق
بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد
ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد
كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض
جزئياته المستبعدة جدا فقال فيظهر الكرامة على
طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة
في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

آصف

آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل
ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام
والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم
فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله
تعالى والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء
وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي
وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما
روى انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء رضي الله
عنهما قصعة فسبحت تسبيحا فسمعا تسبيحها
واما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما

روى ان النبي عليه السلام قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل
عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا
انما خُلِقتُ للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة
تتكلم وقال عليه السلام آمنت بهذا وغير ذلك من
الاشياء مثل رؤية عمر رضى الله عنه وهو
على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير
جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل
لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد
المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه السم من
غير تضرر به وكجريان النيل بكتابة عمر رضى الله عنه
وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل

المعتزلة

المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز
ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه
بالمعجزة فلم يتميز النبى عليه السلام من غيره اشار الى
الجواب عنه بقوله ويكون ذلك اى ظهور خوارق
العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة معجزة
للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته
لانه يظهر بها اى بتلك الكرامة انه ولى ولن
يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته الاقرار
بالقلب واللسان برسالة رسوله صلى الله عليه
وسلم مع الطاعة له فى اوامره ونواهيه حتى لو
ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة

له عليه السلام لم يكن وليا ولم يظهر ذلك بيده
والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة
الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك
من قبله وبالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم
معجزة سواء ظهر من قبله عليه السلام ام من قبل آحاد
امته عليه السلام فالنبى لابد له من علمه بكونه نبيا
ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه
قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولى وافضل
البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء
لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا
عليه السلام نبى ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام

اذلو

اذلو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا عليه السلام انتقض
بعيسى عليه السلام ولو اريد به كل بشر يولد بعده عليه السلام
لم يفد التفضيل على الصحابة رضوان الله تعالى
ولو اريد به كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد
التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد
كل بشر يوجد على وجه الارض فى الجملة انتقض ذلك
بعيسى عليه السلام ابوبكر الصديق رضى الله عنه
الذى صدق النبى فى النبوة من غير تلعثم وفى
المعراج بلا تردد وشك ثم عمر الفاروق
الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات
ثم عثمان ذو النورين لان النبى صلى الله عليه وسلم

زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم
ولما ماتت قال عليه السلام لو كان عندي ثالثة
لزوجتكها ثم علي المرتضى من عباد الله تعالى
وخلص اصحاب رسول الله على هذا الترتيب
وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل
على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا
دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة
مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف
فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف
كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي رضي الله
عنهما حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة

تفضيل

تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف
انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف
جهة وان اريد بها كثرة ما يعده ذو العقول من
الفضائل فلا جهة له وخلافتهم اي نيابتهم
عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب
على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا
يعني ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر
ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضوان الله تعالى
عليهم وذلك لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة

والمنازعة على خلافة ابي بكر رضي الله عنه فاجتمعوا
على ذلك وبايعه علي على رؤس الاشهاد بعد توقف
كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه
الصحابة ولنازعه علي رضي الله عنه كما نازعه
معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت
الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك
العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما ايس من حيوته
دعى عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب عهده
لعمر رضي الله عنه فلما كتب ختم الصحيفة
واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة

فبايعوا

فبايعوا حتى مرت بعلي رضي فقال بايعنا لمن فيها وان
كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافة ثم استشهد
رضي وترك خلافه شورى بين ستة عثمان وعلي
وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد ابن ابي
وقاص ثم فوض خمستهم الى عبد الرحمن ابن عوف
ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضي وبايعه بحضرة
الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا معه
الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد وترك
مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي
رضي التمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل
اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات
والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في
الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة

واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين
النص في باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من
الجانبين مذكور في المطولات والخلافة ثلثون سنة
ثم بعدها ملك وامارة لقوله عم الخلافة بعدي ثلثون
سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضي على
رأس ثلثين سنة من وفاة النبي عم فمعاوية ومن
بعده لايكونان خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل
لان اهل الحل والعقد من الامة وقد كانوا متفقين
على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن
عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي
لايشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون
ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لايكون ثم الاجماع
على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل

يجب

يجب على الله تعالى وعلى الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذ
والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عم من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة
قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عم نصب
الامام حتى على الدفن وكذا بعد موت كل
موت امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية
يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لابد
لهم من امام يقوم لتنفيذ احكامهم واقامة
حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم
واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة
وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع
المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات
القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغاير

لا اولياء لهم وقسمة الغنايم ونحو ذلك من الامور
التي لا يتولها احاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء
بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب
ومن له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى
منازعات ومخاصمات مفضية الى الاختلاف
امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا
فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة
اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل
بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل به
بعض النظام في امر الدنيا لكن يختل به امر
الدين وهو المقصود الاهم والعمل العظمى فان
قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة
يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن

الامام

الامام فيعصي الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة
جاهلية قلنا قد سبق ان المراد منه الخلافة الكاملة
ولو سلم انها ثلثون سنة فلعل دور الخلافة
ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم
لكن هذا الاصطلاح مما لم يجد للقوم بل من الشيعة
من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة
الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء
العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام
ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل
ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيا من
اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من
الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح
الزمان وانقطاع مواد الشر والعناد وانحلال

نظام اهل الظلم والعناد كما زعمت الشيعة خصوصا

الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله عم

علي رضي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه

علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر

الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضى

ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن

العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي

وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملاء

الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا

امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كعيسى

والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان

اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول

الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه

من الاعداء

من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه

الا الاسم بل غاية الامر ان توجب اخفاء دعوى

الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين

على الناس ولا يدعون الامة وايضا عند

فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة

اشتد احتياج الناس الى الامام وانقيادهم

له اسهل من عكسه ويكون من قريش ولا يجوز

من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي

رضي يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا

لقوله عم الائمة من قريش وهذا وان كان خبرا

واحدا لكن لما رواه ابو بكر رضي محتجا به على

الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف

فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط

ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلايل من خلافة
ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع انهم
لم يكونوا من بنى هاشم وكانوا من قريش فان
قريشا اسم لاولاد نضر بن كنانة وهاشم هو
ابو عبد المطلب جد رسول الله فانه محمد ابن
عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف
بن قصى بن كلاب بن مرة بن لوى بن غالب
بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانه بن خزيمة بن
مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن
عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم
لان العباس وابا طالب بن عبد المطلب وابو بكر
قريشى لانه ابن ابى قحافة بن عثمان بن عامر
بن لوى وكذا عمر لانه ابن الخطاب نفيل بن

عبد

عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن
عدى بن كعب وكذا عثمان لانه عفان بن ابى
العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف
ولا يشترط فى الامام ان يكون معصوما لما مر
من الدليل على امامة ابى بكر رضى مع عدم
القطع بعصمته ايضا الاشتراط هو المحتاج
الى الدليل واما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم
دليل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال
عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال
عهد الامامة والجواب فان الظالم من
ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم
التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون
ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى العبد

الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى
قولهم هي لطف من الله يحمله على فعل الخير ويزجره
عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال
الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة
وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في
نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور
الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح
تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان
يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في
الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان
اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على
القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول
ادفع للشر وابعد من اثارة الفتنة ولهذا جعل

عمر

عمر رضي الامامة شورى بين ستة مع القطع
بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف يصح
جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز
نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز
هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما
على الانفراد لما يلزم من ذلك امتثال احكام متضادة
واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد ويشترط
ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي
مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى
مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات العقل
والدين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور
والتصرف في مصالح الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف

في امور المسلمين يعني نائبه ووديته ومعونه
بأسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته
على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام
وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه
الامور مخل بالغرض عن نصب الامام ولا ينعزل
الامام بالفسق اى بالخروج عن طاعة الله تعالى
والجور اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق
وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين
والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع
والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان
العصمة ليست بشرط الامامة ابتداء فبقاء
اولى وعن الشافعي رحمه ان الامام ينعزل بالفسق
والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق

ليس

ليس من اهل الولاية عند الشافعي رحمه لانه
لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي ح رحمه
هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج
ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعي ان
القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق
بينهما ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة
الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي
وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز
قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد
الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل
بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه
بدونها وفي فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه
اذا ارتشى لا ينفذ قضائه فيما ارتشى وانه اذا اخذ

القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو
قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة خلف كل
بر و فاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر و فاجر ولان
علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل
الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض
اى الكار جواب سؤال مقدر
السلف من المنع عن الصلوة خلف الفاسق
والمبتدع فمحمول على الكراهة لذا لا كلام فى كراهة
الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم
يؤدى الفسق او البدعة الى حد الكفر واما اذا
ادى فلا كلام فى عدم جواز الصلوة ثم المعتزلة
وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون
الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم
عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق

والاقرار

والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر
انه اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عم
لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة
فان قيل امثال هذه المسائل انما هى من فروع
الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان
اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من
الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما
فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات
والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة
على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة
والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التى
يتميز بها اهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة
والشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم

من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك
المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات
المتعلقة بالعقائد ويكف ذكر الصحابة الا بخير
لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم
ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله ع م
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ولقوله
ع م اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث
ولقوله ع م الله الله في اصحابي الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن
اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن
اذى الله فيوشك ان ياخذه ثم في مناقب كل من

ابي بكر

ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين
وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما
وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل
وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان
مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة
رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل
عن السلف المجتهدون والعلماء الصالحين
جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غاية
امرهم البغي والخروج عن الامام وهو لا يوجب
اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى
ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه
ولا على الحجاج لان النبي ع م نهى عن لعن المسلمين
ومن كان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبي

ع م لبعض من اهل القبلة فما انه يعلم من
احوال الناس ما لا يعلمه غيره و بعضهم
اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين
رضى و اتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر
به او اجازه و رضى به والحق ان رضاء يزيد
لقتل الحسين رضى واستبشاره بذلك واهانته
اهل بيت النبى ع م مما تواتر معناه وان كانت
تفاصيلها احادا فنحن لا نتوقف عليه فى شانه
بل فى ايمانه لعنه الله عليه وعلى انصاره واعوانه
ويشهد بالجنه للعشرة المبشرة الذين
بشرهم النبى ع م حيث قال ع م ابو بكر
فى الجنه وعمر فى الجنه وعثمان فى الجنه وعلى فى الجنه
وطلحة فى الجنه والزبير فى الجنه وعبد الرحمن

بن عوف

بن عوف فى الجنه وسعد بن ابى وقاص
فى الجنه وسعيد بن زيد فى الجنه وابو عبيدة
بن جراح فى الجنه وكذا يشهد بالجنه لفاطمة
والحسن والحسين لما ورد فى الحديث الصحيح
ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنه وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنه وسائر
الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما
يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا يشهد بالجنه
او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين
من اهل الجنة والكافرين من اهل النار ويرى
المسح على الخفين فى السفر والحضر لانه وان
كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور
وهو جائز وسئل على ابن ابى طالب رضى الله عنه

عن المسح على الخفين فى السفر والحضر فقال
جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليها
للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلثة
ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر
فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن
البصرى ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضى الله عنهم
يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
ما قلت بالمسح حتى جائنى فيه مثل ضوء النهار
قال الكرخى انى اخاف الكفر على من لا يرى المسح
على الخفين لان الاثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر
وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل
البدعة حتى سئل انس بن مالك رضى عن السنة

والجماعة

والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن
فى الختنين وتمسح على الخفين ولا تحرم نبيذ التمر
وهو ان ينبذ تمرا او زبيب فى الماء فيجعل فى اناء
من الخزف فيحدث فيه لذع كما فى الفقاع فكانه
نهى رسول الله عن ذلك فى بدء الاسلام
لما كانت الجرار آوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه
من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا
بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول
بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير [illegible]
[illegible] من اهل السنة ولا يبلغ ولى درجة
الانبياء لان الانبياء معصومون مأمونون
عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة
الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام

بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض
الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي
كفر وضلال نعم قد يقع التردد في ان مرتبة النبوة
افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي
متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي
ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا
الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعمومات
الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين
على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد
اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان
على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي
ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم
الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون

عبادته

عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس
في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله
مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه
من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص من
الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها
دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها
بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست
من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد
بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم
بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول
عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل
الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم

الاول انه لم يضره الله تعالى تاب عليه قبل الموت فلم يضره الذنوب الماضية وان كثرت [illegible] فقال ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم [illegible]

وهذا قبل الاعتقاد الحقيقة ومعرفة المراد [illegible] كالمقطعات في اوائل السور

ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة
لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي الشريعة
بالكلية الحاد وكفر اي ميل وعدول عن الاسلام
واتصال والتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي
عم فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب
اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها
ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق
تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق
بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان
ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام
التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب
والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه
تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة

رضي الله عنها بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة
كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل
قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها
كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك
من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول
يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام
حلالا فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعي
يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره او ثبت
بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه
ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم في دين
النبي عم تحريمه كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر
او اكل ميتة او دم او خنزير من غير ضرورة فكافر
وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق

ومن استحل شرب النبيذ الى سكر كفر اما لو قال
الحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل
لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون
صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف
ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير
حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع
الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن
الحكمة فقد اراد ان يحكم الله ما ليس بحكمة وهذا
جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب
الحيض انه لو استحل وطي امرأته الحائض
يكفر وفي النوادر عن محمد انه لا يكفر وهو
الصحيح وفي استحلال الاواطة لامرأته لا يكفر
على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق

به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره
او انكر وعده و وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا
يكون نبيا من الانبياء على قصد استخفاف
او عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن
تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله
جماعة يسألونه مسائل ويضحكون ويضربونه
بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا
ان يكفر بالله تعالى او عزم على ان يأمره يكفر
وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها
وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا بسم الله
وكذا لو صلى لغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا
يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة
الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع

واليأس من الله كفر لانه لا ييأس من روح
الله الا القوم الكافرون والامن من الله كفر اذ
لا يأمن من مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل
الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله
تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله
تعالى فيكون المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا
لانه اما آمن او يائس ومن قواعد اهل السنة
والجماعة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا
هذا ليس بآيس ولا آمن لانه على تقدير العصيان
لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح
وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله فيكتسب
المعاصي وبهذا يظهر عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب
كبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى

ولاعتقاده

ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم
ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس واما
اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق
والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال
يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا نكفر
احدا من اهل القبلة وقولهم نكفر من قال
بخلق القرآن واستحلال الرؤية او سب
الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل
وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله
عم من اتى كاهنا فصدقه بما فقد كفر بما
انزل الله تعالى على محمد عم والكاهن هو الذي
يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعي
معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان

في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من
كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة تلقي اليه
الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك
الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث
الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب
امر تفرد به الله لا سبيل اليه للعباد الا باعلام
منه والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد
الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك
ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية
هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم
ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب
اليه المحققون من ان الشيئية تساوق الوجود والثبوت
والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا

المعتزلي

المعتزلي القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في
الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو
بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه موجود او المعدوم
او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع
موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات
وصدقتهم اي صدقة الاحياء اي عن الاموات
نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان
القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت
والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث
الصحيحة من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة
وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه
لما كان له معنى وقال عم ما من ميت يصلي عليه امة
من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا

فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام
سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال
هذه لام سعد وقال عم الدعاء يرد البلاء والصدقة
تطفئ غضب الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مر
على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية
اربعين يوما والاحاديث في هذا الباب اكثر من ان تحصى
والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى
ادعوني استجب لكم ولقوله عم يستجاب للعبد
ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم
ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه
ان يردهما صفرا واعلم ان الحيلة في ذلك صدق النية
وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عم ادعوا
الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى

لا يستجيب

لا يستجيب من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه
هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور
لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا
يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه وان اقر به فلما وصفه
بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روي في الحديث
من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا مستجابة محمول
على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية
عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين
هذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر
الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتى وما اخبر به
النبي عم من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج
الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول
عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق

لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن
اسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر
فقال ع م ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال انها
لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدجال
والدخان والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول
عيسى ع م ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة
خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة
العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس
الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط
كثيرة جدا وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها
وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ
والمجتهد في العقليات الشرعيات الاصلية والفرعية
قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة

الى ان

الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي
لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على
اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا
ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راي
المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية
اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد
المجتهد او يكون وح اما ان لا يكون من الله تعالى عليه
دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني
فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم
معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب
وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابته
لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا
فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم

وانما الخلاف فى انه مخطى ابتداء وانتهاء اى بالنظر
الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ
وهو مختار الشيخ ابو منصور رحمه او انتهاء
فقط اى بالنظر الى الحكم حيث الاعتبارات اقامه على
وجهه مستجمعا بشرائط واركانه فاتى بما كلف به
من وليس عليه فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعيه
التى مدلولها حق البته والدليل على ان المجتهد قد
يخطى بوجود الاول قوله تعالى ففهمناها سليمن
والضمير للحكومة او الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين
صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا
منهما قد اصاب الحكم ح وفهمه الثانى الاحاديث والآثار
الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث
صارت متواترة المعنى قال م ان اصبت فلك عشر

حسنات

حسنات وان اخطات فلك حسنة وفى حديث
آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطى اجرا واحدا وعن ابن
مسعود ان اصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان
وقد اشتهر تخطية الصحابة بعضهم بعضا فى الاجتهاديات
الثالث ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس
ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت
بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة فى العمومات
الواردة فى شريعة نبينا صلعم بين الاشخاص
فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد
بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد
والوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة
والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا
التلويح فى شرح التنقيح ورسل افضل من رسل

الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر
وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل
رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة
واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة
البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى
امر الملائكة بالسجود لآدم على وجه التعظيم والتكريم
بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي
وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى
الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس
الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله
تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الاية ان القصد منه
الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه
واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى

ان الله

ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك
بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقي
معمولا به فيما عدا ذلك والانصاف ان هذه المسئلة ظنية
يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل
الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق
والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية
الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة
وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق
وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة
والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة
وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة
كاملة بالفعل مبراة عن مبادي الشرور والافات

كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة
قوية على الافعال العجيبة عالم بالكواين ماضيها
وآتيها من غير غلط الجواب انه مبني ذلك على
الاصول الفلسفية دون الاسلامية الب
ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون
ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد
القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا
شك ان المعلم افضل من المتعلم جبرئيل والجواب
ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون
الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة لتقديم
ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم
في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في
الوجود او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى

والتقديم

والتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون
فان اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية
الملائكة من عيسى م اذ الشائع في مثله
الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين
عيسى وغيره من الانبياء والجواب
ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرفع
من ان يكون عبدا من عبد الله بل ينبغي ان
يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وكان
يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف
سائر عباد الله من بني آدم فرد عليهم بانه

لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلا
منه في هذا المعنى وهو الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام لهم
ويقدرون باذن
الله على افعال
اقوى
واعجب...

كشف الظنون ١١٤٥

حاشية خيالي لعقائد عمر نسفي

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد الحمد لمستاهله والصلوة على سيد رسله وعلى
آله وصحبه موضحي سبله فدونك ايها الساري هذا النبراس
كتاب فيه نور وهدى للناس يرشدك الى المكامن الخفية
من شرح العقايد النسفية املته آوان الدعة والاستراحة
عن فتور المطالعة سالكا فيه جادة الايجاز من غير تعمية والغاز
وحين ما تمت حول تحسينه ورقمت تزيين شينه وسينه
الحقته الى خزانة من لا مثل له في العلى وله المثل الاعلى الصاحب
الاعظم والدستور المعظم باب كعبة الحاجات يطوى
اليه من كل فج عميق ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق
باهت نجابة الوزارة بهامته وحلى الامارة بقامته ولى الآلاء
والنعم مرجع اهل الفضل والحكم آخذ بيدى العلماء والعلوم
ورافع الوية الشرع والرسوم حائز المآثر والمفاخر وحاوى
الرياسات بالاول والآخر اول مدارج طبعه النقاد آخر مقامات
نوع الانسان واخر معارج ذهنه الوقاد خارج عن طوق
البشر بل عن حد الامكان لو لم يدل الوهم صيت جلاله ما خيل
طيف خيال سامي حاله ناظورة الديوان آصف عصره

وهو

وهو الوزير المفرد في اقباله محمود اهل الفضل طرا كاسمه
وكفى برهان حسن خصاله بكماله في الافق بدر كامل
بحر محيط زاخر بنواله في كل علم عالم متبحر في فن حلم عالم بجباله
سحبان عي في فصاحة لفظه معن بليغ البخل في افضاله
الصائب الافكار في تدبيره الثاقب الآراء في اقواله للناس
يبذل ليس يمسك لفظه فكانما الفاظه من ماله يتراءى الانوار
في وجناته فكانه متبرقع بفعاله وهو الذي عم انعامه
وفشا بر الوزير الكبير محمود باشا اوضح الله تعالى غرة العز
بضيائه ورفع علم العلم باعلائه ولا زال موردا فضاله
ماء مدين المآرب توجد عليه امة من الناس يسقون منه
المطالب فان وقع الى سماك القبول فقد سعد كوكب الامل
في برج شرف الحصول والله تعالى وتقدس ولي الاعانة
وكفى به وكيلا قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه
الخطير بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله اقول في تعقيب
التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما
شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثي الابتداء وما
يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي الممتد
او بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي كما هو المشهور
وذلك ان تجعل الباء في الحديثين للاستعانة ولا شك ان
الاستعانة بشيء لا تنافي الاستعانة بآخر او للملابسة ولا
يخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية
وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزء ويذكر
الآخر قبله بدون الآخر فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما

قوله المتوحد بجلال ذاته الظاهر ان الباء صلة التوحد يقال توحد برأيه اى تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة ثم صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما للتكلف ولما استحال فى شانه تعالى يحمل على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات قوله بساطع حججه الاولى كون الضمير لله ليفيد ان آية نبينا صلى الله عليه وسلم اعظم من آيات سائر الانبياء عليهم السلام ويجوز ان يكون لمحمد صلى الله عليه وسلم فبساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب قوله وبعد فان هذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها فى نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انها منع فى اجتماع الواو مع اما كما وقع فى عبارة المفتاح فى اواخر فن البيان قوله واساس قواعد عقايد الاسلام القواعد جمع قاعدة وهى الاساس واساس العقايد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقايد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففى هذه القرينة ترق فى المدح لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقايد ادلتها التفصيلية وهى

توقف

توقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار قوله وهو علم التوحيد والصفات اى علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافى ويمكن ان يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر قوله المنجى عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده والغيهب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم اضيف الغيهب اليه والظلمة الى الوهم قوله نجم الملة والدين هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة قوله فى دار السلام اى الجنة سميت بها لسلامة اهلها عن كل الم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام من اسماء الله تعالى فاضيفت اليه تشريفا ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر قوله طاويا كشح المقال الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاحتراز قوله الاطناب والاخلال بالجر مجموعهما بدل من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدا محذوف قوله وهو حسبى ونعم الوكيل رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية ولا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه خبر ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه

تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا لما بعد القول يحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكى بتقدير المبتداء في المعطوف وعطفه على الخبر المقدم ثم احسن المثال المذكور بدون التقدير وبعد تقدير المبتداء في المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه قوله اعلم ان الاحكام الشرعية للحكم معان ثلثة نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول او التاكيد في الثاني او يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول فوجهه ظاهر او الثاني ثم يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه

لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر واما لو يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته قوله فيه اشارة ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوع التركة قوله ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل ان يقال الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي ان يكون موضوع علم الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة التركة بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ما قيل وبالجملة تعيين موضوع الفقه مما لم يقل به احد قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال في التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع

كما في قوله في الدار زيد والحجرة عمرو فان الحجرة معطوف على الدار والعامل فيها هو العامل في الدار وهو في وعمرو معطوف على زيد والعامل فيه الابتداء والمجرور مقدم على المرفوع في المعطوف والمعطوف عليه انتهى الدار معمول عاملين مختلفين وهو في والابتداء زيد وقع في بعض النسخ مع معمولين عاملين مختلفين والمعمول الواحد في الدار وعامله في والثاني زيد فالعامل فيه الابتداء فيصدق على انهما عاملان مختلفان لان الثاني عامل معنوى والاول لفظي انتهى

من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة
بين الاصوليين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان
موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد
الدينية قوله اشهر مباحثه يشير الى ان له مباحث
اخرى اما عند من يقول بان موضوعه الجسم من ذات الله
تعالى وصفاته فظاهر واما عند غيره فلان الصفة
المطلقة هي عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولهذا
لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة
من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان
الامامة انما هي من الفقهيات الا عند بعض الشيعة
قوله وقد كانت الاوايل بتمهيد لبيان شرف العلم وعاقبته
الحميدة مع الاشارة الى وقع ما يقال تدوين هذا العلم
لم يكن في عهده عليه السلام ولا في عهد الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين والتابعين رحمهم الله ولو كان له شرف
وعاقبة حميدة لما اهملوه قوله لصفاء عقايدهم هذا مع
ما عطف عليه متعلق لقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام
او للاختصاص اى بسبب استغنائهم عن هذه الامور لا لانهم
من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا ترى انه لما ظهر
الفتن في زمن مالك رضي الله دون فن الفقه مع انه من
التابعين قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام
فان قلت هذا الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها
قلت المعرف هنا هو المسائل المدركة فان من طالعها
ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها

ولك

ولك ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة
الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مطلقا يفيد
معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال
التغاير الاعتبارى كاف في الافادة كما يقال علم زيد
يفيد صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط
او الاستحضار فسياق الكلام اعنى قوله عن تدوين
العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه
لكن يرد على الاول من الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس
بفقيه اجماعا وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على
عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من
العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين
انما يتاتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول
احدهما في المقلد لا ينافى حصول الاخر فيه قوله عن
ادلتها متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعرا
بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل
من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم
جبرائيل عليه السلام والرسول صلى الله عليه وسلم فانه
بالحدس لا بتجشم الاكتساب فان قلت للرسول علم
اجتهادى ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد
قلت تعريفه الاحكام الاستغراق فلا اشكال قوله
ومعرفة احوال الادلة الظاهرة انه معطوف على معرفة
الاحكام فقيه مثل ما مر من الكلام وان الزم العطف
على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة

قوله بملاحظة الحيثية فان قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور
التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ
لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز
سيالكوتي
قوله فانه بالحدس يعني ان علم جبرائيل والرسول بالمسائل
عن الدلائل المرتبة بدون حركة وتحكم فان قلت لم لم يخرج بهذا القيد
علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل لان المراد
بالعلم العلم الحادث سيالكوتي

العقايد قوله كالمنطق للفلاسفة عدّ في المواقف
كونه بازاء المنطق وجها اخر مغايرا لكونه موروثا للقدرة
على الكلام وجمعهما الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق
باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على
المنطق فيؤول الى كونه مورث القدرة قوله فاطلق عليه هذا
الاسم اى اولا اذ لو لم يقيد به لضاع اما قيد الاول في الاول
او ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ الاشتراك في كونه اول
ما يجب حتى يختص للتميز واما احتمال تسميته الغير به
بغير هذا الوجه فقايم في ساير الوجوه ايضا مع انه لم يعرض
بوجه التخصيص في غيره قوله هذا هو كلام القدماء
اى ما يفيد معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات
هو كلام السلف والتسمية بالكلام لما وقعت منهم
ذكر وجه التسمية بالكلام عقيب ذكر كلامهم قوله
ويثبت المنزلة بين المنزلتين اى الواسطة بين الايمان
والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد في النار
عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة
والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته
مع على ما روى في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة
فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل
الذين ماتوا زمان فترة من الرسل قوله فقال الحسن
قد اعتزل عنا ان قلت سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر عند الحسن فلا اعتزل عن مذهبه قلت
الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق

كافر

كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده قوله
لا يثاب ولا يعاقب لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار
عندهم فعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار ينافي
كونهما داري ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما
داري ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب
لان كل من دخلهما يثاب ويعاقب ولو سلم فهو بالنسبة
الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص
المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب
فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها
كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب
الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار قوله
فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ذهبت معتزلة بصرة
الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه
يجب تنزيه الله عن ذلك فالجبائي اعتبر في الانفع جانب
علم الله فاوجب ما علم الله نفعه فلزمه ما لزمه وبعضهم
لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر
على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب
فيمن مات صغيرا وذهب المعتزلة بغداد الى وجوب
الاصلح في الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة
والتدبير ولا يرد عليهم شيء قوله فسموا اهل السنة
والجماعة وهم الاشاعرة هذا هو المشهور في ديار خراسان
والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر
هم الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي

وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطا بغين اختلاف
فى بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها قوله قال اهل
الحق الخ ان القول مجموع ما فى الكتاب فالمراد باهل الحق
اهل السنة وان خص بقوله حقايق الاشياء ثابتة
فالمراد اهل الحق فى هذه المسئلة وهو ما عدا السوفسطائية
عن اخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق فى جميع المسائل وهم
اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداد بهم فكانهم
هم القائلون قوله وهو الحكم المطابق للواقع قد يفهم
المباد رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة
الحيثية لكن لا يلايمه قوله واما الصدق الخ وقوله وقد
يفرق الخ قوله فقد شاع فى الاقوال يشير الى ان
الصدق قد يطلق على غير القول المطابق والعقد المطابق
قوله يعتبر فى الحق من جانب الواقع اذ المنظور اولا
فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا
متحققا واما المنظور اولا فى الاعتبار الثانى فهو الحكم الذى
يتصف بالمعنى الاصل للصدق وهو الانباء عن الشىء
على ما كان هو عليه وهو اولى مما قيل تسمية الاعتبار الثانى
بالصدق تمييزا قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع
اياه فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف الحكم
الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا افاد الشارح
فى نظايره ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل
مثله على التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى الاصلى فالمعنى
ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع قوله ما به الشىء

هو

هو هو لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول
الفاعل ما به الشىء موجود لا ما به الشىء ذلك الشىء اذ الماهية
ليست بجعل الجاعل فان قلت الشىء بمعنى الموجود فيرد
الاشكال قلت بعد التسليم فرق ما بين ما به الموجود موجود
وبين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول
وبه يظهر ان الضميرين للشىء وقد يجعل احدهما للموصول
فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف
ح بالعرض اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك وحمل هو هو
بمعنى الاتحاد فى المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا
يرتكب مع ظهور وجه الصحيح هذا ولو قيل فى التعريف
ما به الشىء هو لكان اخصر قوله فما يمكن تصور الانسان
بدونه اى بالكنه واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون
الذاتى ايضا قيل عليه يستفاد منه ان الذاتى ما لا يمكن
تصور الشىء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص
وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم
لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار
على ما نص عليه فى حواشى المطالع فامكن تصوره بدونه
فى الجملة بخلاف الذاتى وايضا زمان تصور اللازم غير زمان
الملزوم فانفك فى هذا الزمان بخلاف الذاتى وهذا القدر
يكفينا فى هذا المقام وقيل ايضا ان اريد بالامكان
الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضى
وهو باطل وان اريد به الامكان العام فهو حاصل
فى الذاتى ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة

ط اى جاذكرنا فى بيان الفرق بين ما به الشىء ...

اذ اللازم امكان تصور الكنه مع العرض العرضى
لابه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعنى
تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعنى كون
تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على
ان تصور الكنه بالعرضى غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن
اختيار الثانى بان يراد الامكان العام من جانب الوجود
اى ليس عدمه ضروريا قوله وباعتبار تشخصه هويته
المشهور ان الهوية نفس المتشخص وقد يطلق على الوجود
الخارجى ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار
التشخص قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء اورد
الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمنشاء مجموع امور ثلثة
تعريف الحقيقة وكون الشئ بمعنى الموجود وكون الثبوت
بمعنى الوجود اذ لا لغوية فى قولك عوارض الاشياء ثابتة
وحقايق المعدومات ثابتة وحقايق الموجودات متصورة
والقصر على البعض تقصير فلا نكن من القاصرين
قوله ربما يحتاج الى البيان اى قلما يحتاج الى بيان
معناه فان اكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى
كما فى مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان اخذ موضوعه
بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد
بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض
الاذهان القاصرة عنه قوله ليس مثل قولك الثابت
ثابت هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس مثل
المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره

متحد

متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل قوله انا ابو النجم
وشعرى شعرى ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان
فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهو
ظاهر ولك ان تقول حقايق الاشياء ثابتة يحتاج الى
البيان لا بطريق التاويل والصرف عن ظاهر المتبادر
لشهرة امر المراد به بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى
التاويل وهو ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى وشعرى هو
شعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة
للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا
وكم بين بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان
صدق الكلام ففيه تاكيد لكونه مفيدا ويرد عليه ان
شعرى شعرى كذلك اعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق
الشئ على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل
لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازى لم يتوجه السؤال
اصلا قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها
فاللام فى العلم للاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم
ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج
الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث
والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لاينه غرض
الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين
قوله بثبوتها بتقدير المضاف فالضمير للحقايق
وقيل الضمير لثبوت الحقايق والتانيث باعتبار
المضاف اليه قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يرد

عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فمسلم ولا
يضرنا لانه غير مراد وان اريد اجمالا فممنوع فان قولنا
حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بالجميع وقد
سبق ان المراد ما نعتقد حقايق الاشياء فيكون معلوما
لنا البتة لا يقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانا نقول
لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم
فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل الجواز ان يترك
القيد وقد يقال ايضا الثبوت الكل غير معلوم وان اريد
البعض فلا وجه للعدول عن الظاهر قوله للجواب
ان المراد الجنس يرد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون
فى ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل
التنبيه على وجودها كاملا وجوابه ان المراد هو التنبيه
على وجود جنس ما نشاهد من الاعيان فالكلام اما ثق
على حذف المضاف او نقول اذا ثبت شئ من الاشياء
فلا احق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر
تنبيها قوله وهم العنادية سموا بذلك لانهم
يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما
الى امر آخر فى نفس الامر ويقولون ما من قضية
بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها
فى القوة والضعف ويظهر ان انكارهم لا يختص
بحقايق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر
جرى على وفق السياق والاظهر ان يحمل الاشياء
ههنا على معنى الاعم قوله من ينكر ثبوتها اى تقررها

وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل
بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان الصفراوى يجد
السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة الادراكات
قوله ويزعم انه شاك هذا الزعم بمعنى القول الباطل
لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك قوله ان لم
يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت يرد عليه ان عدم ارتفاع
النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق
النفى الثبوت فالصواب فى الالزام ان يقتصر على الشق الاخير
ويقال انكم جزمتم بنفى الحقايق مطلقا وهذا النفى من جملة
تلك الحقايق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم
مقصور على حقايق الموجودات ويوجه الالزام بان النفى
حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض
الموجودة فى الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم فى الخارج
عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فيا نطارد فيه فكيف
يبتنى الالزام لمنكرى اجلى البديهيات على مثل هذا الامر
الخفى لا يقال ترديد هذا الالزام فى التحقق وهو بمعنى الوجود
لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفى لا
يستلزم وجود الاشياء لجواز ان يكون النفى الثابت
فى نفسه معدوما فى الخارج قوله انما يتم على العنادية
عدم تمامه على اللاادرية ظاهر واما على العندية ففيه
تامل وقال فى شرح المقاصد فى كلام العندية والعنادية
تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات او نفى سيما اذا تمسكوا
فيما ادعوا شبهة قوله قالوا الضروريات هذا

دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان
فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك
حصول الشك والشبهة والتهمة لا اثبات امر ونفيه
قوله قد يغلط كثيرا اطلاق الغلط منهم بناء على زعم
الناس ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينافى
الكثرة قلت قد يستعار فيستعمل للتحقيق ايضا على ان
القلة بحسب الاضافة لا ينافى الكثرة فى نفسه قوله بانتفاء
اسباب الغلط ان قلت لعل هناك سببا عاما لغلط عام
فمن اين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت
بداهة العقل جازمة به فى مثل ادراك حلاوة العسل
والكلام على سبيل التحقيق لا الالزام قوله ويمكن
ان يعبر عنه اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر
وهو ما يكون باللسان وانما لم يجعله من المضموم وهو
ما يكون بالقلب وان صح ذكره فى تعريف العلم لعمومه
مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشايع المتبادر قوله
فيشمل ادراك الحواس لكن عده علما يخالف العرف
واللغة فان البهايم ليست من اولى العلم فيهما قوله
لا يحتمل النقيض اى نقيض التميز كما هو الظاهر والاحتمال
لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز فى التصور
الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق الاثبات
والنفى ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم
بانه ان خلا عن الحكم بان لم يوجب بام فتصور والا
فتصديق قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى

فان

فان المعانى هى ما ليست من الاعيان المحسوسة بالحس
الظاهرى تخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان
الجزئيات العينية يدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته
واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم
تلك الجزئيات وغاية ما يتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على
وجه جزئى فعين وعلى وجه كلى فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على
وجه كلى هذا والامر فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل
قوله بناء على انها لا انقسام لها اى لتميزها الذى هو الصورة
فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر فى العلم عدم احتمال
نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض
نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التميز فرع عدم
نقيض التصور فيصح لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا ايتم
فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة
فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلق لا يحتمل نقيضه فلا معنى
للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو فى
المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان للاضاحك
بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان المتصور
باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء الشئ على شئ
فى الواقع لا ينافى وجوده مبنى آخر له فى التقدير قوله
على ما زعموا فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد
المنطق مثل قولهم نقيض المتساويين متساويان
وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق
انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتهما لا يكون للتصور

نقيض اذلا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة
وان فسر بالمتنافين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا
قيل نقيض كل شئ رفعه اى سواء كان رفعه فى
نفسه او رفعه عن شئ آخر والاشهر هو الاول وقول
المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون
جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط فى التسليم
العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا
من بعيد فحصل منه صورة انسان واجيب عن هذا
بان تلك الصورة صورة الانسان وتصوره مطابق له
والخطاء فى الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئى هذا هو
المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم
بالوجه معلوم لنا بهذا الوصف والعلم بالشئ
من ذلك بذلك الوجه فالمتصور فى المثال المذكور هو
الشبح والصورة الذهنية الة الملاحظة فتدبر فانه
دقيق قوله فانه لذاته اى ذاته كاف فى حصول علمه
وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم
وتعلقه قوله قلنا هذا على عادة الخ حاصله اختار
الشق الاخير وبيان وجه الحصر قوله عن تدقيقات
الفلاسفة اى فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع
اوقاتهم فيما لا يعنيهم قوله لما وجد بعض الادراكات
يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد
اسباب العلم الانسانى فقوله كانت اشارة الى عمومه
قوله فلو يتم دلايلها فانها مبنية على ان النفس

لا تدرك



لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون
مبدأ الاثرين والكل بط فى الاسلام قوله بلا افتراق
فيه اشارة الى انهما لا تتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل
الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر
الى اليسرى قوله والحركات لا يقال الحركة من
الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس لانا نقول الحركة من
الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافى
ادراكها بالحس ومما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم
فى مكانين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة والحس
لا يدركه فى مكانين فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك
الشئ حركة بواسطة احساس الاخر ومثله لا يعد
محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا لتأديه
الاحساس بشكل العمى الى ادراك عماه قوله لا يدرك
بها ما يدرك بالحاسة الاخرى اشارة الى ان تقديم قوله
بكل حاسة على متعلقه اعنى قوله توقف للاختصاص
قوله فان الخبر كلام اى مركب تام فلا نقض بمثل زيد
العالم الفاضل قوله بمعنى الاخبار عن الشئ على ما
هو به اى على وجه ذلك الشئ متلبس بذلك الوجه والمراد
بالشئ اما النسبة والاوفق لمعنى فى كلمة ما عبارة
عن الاثبات والنفى واما الموضوع وهو الاوفق للفظ
فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فما عبارة
عن ثبوت المحمول وانتفائه والشارح اختار الاول
فى شرح المفتاح والسيد يشير بقوله ههنا اى الاعلام بنسبته

قوله لا يتصور تواطئهم فيه اشارة الى ان منشاء عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية قوله ومصداقه اى ما يصدق ويدل على بلوغه حد التواتر يعنى يدل انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطة وقوع العلم من غير شبهة فيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة ما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتامل قوله واما خبر النصارى وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول المعلول فاحتيج الى تحمل تقدير فى قوله واليهود لكن بعض النصارى متفق مع اليهود فى اعتقاد القتل كما اشير اليه فى الكتاب فلا حاجة الى التحمل قوله فتواتره ممنوع بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود وقد انقطع فى زمن بخت نصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم قوله ربما يكون مع الاجتماع فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف فى الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم

الكذب

الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى قوم اخرين وهو بهذا المعنى يساوى النبى لكن الجمهور على ان النبى اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء عليهم السلام ازيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم فى الرسل الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة وثلث عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما فى الفاتحة وتخصيص الصحف ببعض الانبياء فى الروايات على تقدير صحتها لنزولها عليها ولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاد رحمه الله بان اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضى ولعل الشارح اختار هنا المساواة لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه ويمكن ان يختص ويعتبر الحصر بالنسبة الى هذه الامة قوله امر خارق للعادة الخ قيل يدخل فيه سحر المتنبى واجيب بانه تعالى لا يخلق الخارق فى يد الكاذب بحكم العادة فى دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات وايضا اظهار الشى فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخارق وان اطلق القوم عليه لانه مما يترتب على الاسباب كلما باشرها احد يخلق الله تعالى عقيبها البتة فيكون من ترتب الامور

على اسبابها كالاسهال بعد ترتب شرب السقمونياء الا ترى
ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير
خارق فان قلت كرامة الولى معجزة لنبيه ولا يقصد
بها الاظهار وان لم قلت القوم قد عدوا الارهاصات
والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتغليب
لا على انها معجزات حقيقية قوله يمكن التوصل هذا الامكان
هو الامكان الخاص فمعنى التعريفان الدليل ما لا ضرورة
فى طرفى التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك
ان تاخذه امكانا عاما من جانب الوجود اى لا ضرورة فى
عدم التوصل قوله يستلزم لذاته انما لم يقل لذاتها
اشارة الى دخل الصورة فى الاستلزام فان قلت
التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل
لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ
يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا فى القول
الاول واما القول الاخر فيختص بالمعقول اذ لا يجب بلفظ
المدلول قوله هو العالم هذا الحصر مبنى على ان المراد
بالنظر فيه النظر فى احواله فقط لا ما يعم والنظر فى نفسه
حتى يلزم كون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر
والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره قوله
هو الذى يلزم من العلم به المراد من العلم التصديق بقرينة
ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم
بالنسبة الى اللازم ويلزومه من اخر كونه ناشيا وحاصلا
منه كما هو يقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشئ

والازم

واللازم من الشئ فيخرج القضية الواحدة المستلزمة
لعقيق اخرى بديهية او مكتسبة لكن يرد عليه ما عدا الشكل
الاول لعدم اللزوم بين المقدمات على هيئة غير الشكل
الاول وبين علم النتيجة لا جليا وهو ظ ولا غير بين لان معناه
خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات
التى يحصل منها النتيجة وهى بعينها واردة على التعريف
الثانى اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون
بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل قوله فبالثانى
اوفق لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم
من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك
ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح
والعام لا يوافق الخاص فى باب التعريفات وتخصيصه مثل
الاول خروج مذاق الكلام والصواب تعميم الاول قوله
تصديقا يريد الخارق والدال على الصدق وهو الذى
قصد به التصديق واما ما يظهر على يد مدعى الالوهية
من الخوارق فليس تصديقا له لان كذبه معلوم بالادلة
القطعية وهو استدراج له وابتلاء لغيره قوله كان
صادقا فيما اتى به اذ لو كان جاز كذبه وذلك عقلا لبطل
دلالة المعجزة وهذا فى الامور التبليغية واما فى
سائرها فالوجه فى ايجابه للعلم بها هو انه ثبت بالادلة
القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا قوله
فلتوقفه على الاستدلال قبل اذا تصور مخبره بالرسالة
لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب بان تصور المخبر

موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة
والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق
الخبر بديهيا نعم تصور المخبر بعنوان ما بلغه الرسول
يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ
من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ
من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتامل
قوله اي عدم احتمال النقيض هذا المعنى يعم الثبات
فيلغوا ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر
وعند العالم في الحال لا في المال وفيه ما فيه فالاولى
ان يفسر اليقين بالجزم المطابق قوله علم فهو علم بمعنى
الاعتقاد ولا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي
مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا
سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب
ان يراد المص بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين
وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الدلالة النقلية
مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم
لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات
الصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفوا عن الكدر
قوله علم بالتواتر هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا
الحديث مشهور لا متواتر قوله مع قطع النظر عن القرائن
انما قطع النظر عنها لا عن الدليل اذ الوجه في عد الخبر الصادق
سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية
منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن

ينفك

ينفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك قوله في
حكم المتواتر لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل
بصدقهم لكنه بالبديهة في التواتر وبالنظر في الاجماع
وحاصل الجواب ان الحصر مبني على المسامحة لا على التحقيق
قوله قوة للنفس ان قلت هذا مناف لما مر في وجه
الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف
الشيء لا يسمى آلة له واما حمل العقل على المصطلح فبعيد
قوله وقيل جوهر هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة
على مغايرتهما فلهذا قال وقيل قوله سبب للعلم ايضا
عدم تقييده بالضروري او الاستدلالي ونحوهما اشارة الى
العموم ففيه رد لفرق المخالفين قوله بناء على كثرة
الاختلاف هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم
اذ لا كثرة اختلاف في الفلسفة العلوم من الهندسيات
وهو العدديات قوله فيتناقض لان هذا نسبة
عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون
من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد ان يقال هذه
الطائفة انما ينفي العلم لا الظن ولعلهم يدعون
في هذه المسئلة ظنا قوله فلا يكون فاسدا يرد
عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية
شايعة في الكتب والقول بعدم افادتها تقول قوله
فان قيل كون النظر مفيدا هذا انما ينفي العلم بالافادة لا
نفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما
معا وههنا توجيه اخر لكن لا يسعه المقام قوله

اثبات النظر اه اى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى قولنا كل نظر مفيد مشتملة على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زيفه الشارح فى شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا قوله وانه دور اى توقف الشئ على نفسه الذى هو حاصل الدور قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية يلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من خصوصية ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام قوله من غير احتياج الى فكر الا ولى ان يقال من غير احتياج الى السبب لان ما هو اول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعل تفسير الاول التوجه لا يلايم تقرير الشارح كما ستعرفه قوله فهو ضرورى كالعلم الخ الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور ولانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما فى بعض الشروح من البديهية

عدم توسط النظر لا اول التوجه والضرورى يقابل الكسبى والاستدلالى وهما مترادفان قوله ويعتبر بما لا يكون تحصيله الخ كلمة ما عبارة عن العلم عن الحادث الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات فى هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا نعلم ما هى ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح فى الكسبى القسيم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفى استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها قوله وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر به الخ يشير الى ان الكلام فى العلم التصديقى وانهما قسمان منه قوله فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضرورى فى مقابلة الكسبى وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى فكان قسيم الشئ قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم ما يقابل الاكتسابى والقسم ما يقابل الاستدلالى هذا وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر ان العلم لا يكون الا بالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبى بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ما هو بسبب خاص اعنى نظر العقل الى الضرورى والاستدلالى فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيناقض ولو سلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه

فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشرة
والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم
يرد على التقسيم الثانى منع الحصر بالحدسيات والتجربيات
فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله بلا
نظر فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر قوله
حتى يرد به الاعتراض فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق
بعدم سبب مستقلا غرض صحيح اذ رجوع فى مثل الحدس والتجربة
والوجدان قوله الا ان تخصيص الصحة الى قيل الصحة
هنا بمعنى الثبوت قال الشاعر صح عند الناس انى عاشق
غير ان لم يعرفوا عشقى لمن اى ثبت وجوابه انه خلاف الظاهر
وفيما ستدركه وايهام بخلاف المقصود قوله فكانه
اراد كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل قوله مما يعلم
به الصانع اشارة الى وجه التسمية واحترز من التعريف
كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك قوله يقال
عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ما سوى الله تعالى
من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم
اسم للقدر المشترك بينهما فيطلق على كل منها وعلى كلها
لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه قوله لكن بالنوع
المشهور ان الصورة النوعية العنصرية قديمة بالجنس
حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل
ببقاء صور الاسطقسات الاربعة فى امزجة المواليد
القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد
النوع الاضافى قوله ومعنى قيامه به اى قيام

العين

العين والممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه
تعالى بذاته ثم لا يخفى ان التعريف يصدق على المركب
من عين وعرض قايم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين
قوله هو وجوده فى موضوع اى ليس امرا اخر بل عين
وجوده فى الموضوع وقيامه به وهو ليس بشىء اذ يصح
ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت
شىء لنفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان
كذا فى شرح المواقف قوله اعنى الطول والعرض
والعمق بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا
لتقاطع تقاطع ورد بان التقاطع يتحقق باربعة
بان يتألف اثنان يجنبا احدهما ثالث يقوم عليه رابع
قوله راجعا الى الاصطلاح وان كان راجعا الى
اللفظ او اللغة كما وقع فى المواقف قوله ولا فرضنا
اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شىء قوله
عن ورود المنع وان امكن دفعه بان المقصود حصر ما
ثبت وجوده لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه
ينافى غرض المص هو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه
وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل
فلم يلتفت اليه وحصر المركب فى الجسم لانا نقول
الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان
حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب فى المجردات
مما لم يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان
اكثر الناس قائل بها فلذا لم يلتفت اليه قوله خط

بالفعل اى مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق
الخط بالفعل بنافى الكرة الحقيقة قوله وذلك انما
يتصور فى المتناهى يرد عليه ان العقل جازم بان جميع
مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة فيها وكذا تعلقات
علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته قوله الوجه
الثانى حاصل هذا الوجه ان كل ممكن خاص مقدورا
لله تعالى فلو ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية
فى كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه
مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فيدخل تحت افتراقات
الموجوده فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحد وان لم يمكن
افتراقه ثبت المدعى على هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح
قوله على ثبوت النقطة ان قلت النقطة نهاية
الخط ولا خط بالفعل فى الكرة فلا نقطة قلت
تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحى الجسم
المخروطى نقطة بلا خط وكذا المركز قوله ونفى حشر
الاجساد ولا تر فى الاخرة فيناقيها استمرار الاولى قوله
المبنى عليها دوام حركة السموات ادلة دوامها المذكورة
فى الكتب الحكمية المتداولة غير مبنى على اصل هندسى
ولعل الشارح اطلع على دليل مبنى عليه قوله قيل
هو من تمام التعريف وقيل لا اما الخروجها بكلمة ما
اذ هى عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها عرض
فلا يصح اخراجها قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان الخ
ذكر فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحد الحواس

المحس

المحس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين
ولعل ما فى الكتاب راى الشارح او مذهب بعض منهم قوله
اما الاعراض فبعضها الخ لكن ان يستدل بما سيجئ من عدم
بقاء مطلق العرض لكنه سلك خاص الاشعرى قوله يكون
حادثا بالضرورة اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة
واعترض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود فى انه بحسب الذات لا بحسب
الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والحق هو القصد الى
ايجاد الموجود بوجود قبل قوله والمستند الى الموجب
القديم قديم اى مستمر ان قلت يجوز ان يستند بشروط
متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان
التطبيق كما سيجئ نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم
المستند بامر عدمى كعدم حدوث حادث مثلا وعند
وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال
علته القديمة قوله فان كان مسبوقا لو قيل فان كان
مسبوقا بكون آخر فى حيز اخر فحركة والا فسكون لم يرد
سؤال ان الحدوث قوله الحركة كونان يرد عليه ان
ما حدث فى مكان وانتقل الى اخر فى الآن الثالث لزم
ان يكون كونه فى الآن الثانى جزء من الحركة والسكون
معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول فى
مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان اول وهو ظ
عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول بقائها
ففيه ايضا اشكال قوله فهو جائز لزوال ان قلت

جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون
مستمر قلت جوازه يستلزم سبق القدم لان القدم
ينافي العدم مطلقا وبه يتم المقصود قوله لا دليل
على انحصار الاعيان والاستدلال بان المجرد يشاركه
الباري في التجرد فيمتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب
على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كما هو مذهب المتكلمين
فلا يلزم التركيب قوله لان ادلة وجود المجردات
غير تامة كما ان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق انفا ومنها
ما يقال ما لا دليل له عليه يجب نفيه والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة ويجاب
بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ثم وعدمه
عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم
بالبديهة لا بانه لا دليل عليه قوله حدوث الاعراض
اي حدوث سائر الاعراض لحدوث البعض دليل وحدوث
الاخر مدلول قوله فلا يتصور قدم المطلق يرد عليه
ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فياخذ من تلك
الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي
لا بداية لها فياخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف
المطلقات بالمتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح
ما ذكره لزم ان لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي والاصوب
ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق قوله
يشغله الجسم خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام

والافهو

والا فهو ما يشغله الجسم او الجوهر قوله اذ لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم ان قلت الصفة وكذا
مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليس من جملة العالم
قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى
وكلامنا في الجائز المباين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا
يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيخرج محدثا
لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث على المحدث بالذات
مما لا يساعده كلام الشارح قوله ما يصلح علما اي علامة
ودليلا على وجود المبدأ له والشيء لا يدل على نفسه فلا يكون
مبدأ ومدلولا اذ لا يكون خ من جملة العالم فيلزم التناقض
قوله وقريب من هذا ما يقال الاول طريقة الحدوث
والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظ قوله من غير
افتقار الى ابطال التسلسل ابطال التسلسل اقامة الدليل ينتج بطلانه
فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد
ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل دون
بطلانه اشارة الى ما قلنا قوله وليس كذلك لا يخفى عليك
ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة
واما الانقطاع فيضم مقدمات اخر وهي ان يقال ذلك
الخارج لا بد ان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف
السلسلة والا لزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض
خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم ان يمكن
ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال
مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما

باطلان اوخارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنه فلا
دور **قوله** ومن مشهور الادلة برهان التطبيق السابق
يبطل التسلسل من جانب العلل فقط وهو لا يكون الا مجتمعة وهذا
البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة
وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها
مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وما ذكره بعض
الافاضل من انها قد يحدث جملة منها في زمان واخرى اقل او اكثر
في اخر وقد يحدث آحاد منها في ازمنة مترتبة فلا ينطبق بمجرد
ترتيب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد
وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة
اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهي الابدان الحادثة
فيه التي شروط حدوث النفوس **قوله** فيما دخل تحت الوجود
اي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية **قوله**
فانه ينقطع بانقطاع الوهم فان الذهن لا يقدر على ملاحظة
غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في
حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا ضير ايضا لان
كل ما يدخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا
دائما ونظيره نعيم الجنات هذا لكن يشكل بالنسبة الى علم
الله الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة
تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين
معلومة له تعالى كذلك فتأمل **قوله** فان الاولى
اكثر من الثانية لان المقدورة خاصة بالممكنات والعلم
عام يتعلق بالممتنعات ايضا **قوله** وذلك لان معنى

لاتناهي

لاتناهي الاعداد توضيحه ان يقال التناهي وعدمه فرع
الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات
والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية
معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انها لو
وجدت باسرها لكانت غير متناهية **قوله** يعني ان صانع
العالم اراد الدفع توهم الاستدلال بناء على ان الله تعالى
علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان
المراد في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع
دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل **قوله** ولو امكن
الهان الخ صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا
يرد احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا وقادرا والاخر
بخلافه فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب
الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الوجوب
على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطيل وكذا
الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا
ان الواجب موجب في صفاته والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب
غيرها مشكل وههنا بحثان الاول ان النقض بانه
لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته من صفاته
فاما ان يحصل كل من مقتضى الارادة والذات والترجيح او لا يحصل
احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة حف
الثاني الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير
ليس بعجز فانه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته
التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود شيء مثلا

يحيل عدمه والجواب انا نفرض التعلقين معا وهو لا يكون
في صورة النقض ولا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين
بالممكن الصرف قوله اذ لا تضاد بين الارادتين اي لا تدافع
بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه
الاصطلاحي لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فلا حاجة
الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد
فلا كفاية في نفيه قوله امارة الحدوث والامكان اي دليلهما
اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي
ان قلت عدم حصول المراد ان كان عن عجز يلزم ان
يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مراده
ولا يحصل قلت العجز تخلف المراد عن المشيئة القطعية
التي يسمونها مشيئة قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف
عنها واما المشيئة التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل
ان يقول لعبده اريد منك كذا ولا اجبرك قوله وهو
لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء
وهذا الجواب مبني على ان الظاهر من الفساد عدم التكون بالفعل
فيعم قوله على انه الخ انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل
ويمنع الملازمة على تقدير انتفاء اللازم على اخر تقدير قال
في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره
ان يقال لو تعدد لم يتكون السماء والارض لان تكونهما
اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل
اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثاني
فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث

فلانه

فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير
التمانع الفرضي فيرد منع الملازمة لان وجودهما لا ينافي
وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فيمكن اختيار
الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة
على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد
عند الاستاذ الشيخ ابو اسحق الاسفرايني وكذا يمكن اختيار الثالث
بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر او يفوض بارادته
تكوين الاسود الى الاخر ولا استحالة فيه والتحقيق في هذا
المقام انه ان حمل الاية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا
فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الاية نفي تعدد الصانع
المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما
الهة اذ ليس المراد نفي التمكن فيهما فالحق ان الملازمة
قطعية اذ التوارد باطل فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع
فيلزم انعدام الكل والبعض عند عدم كون احدهما صانعا
لانتفاء جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اي لا يوجد هذا
المحسوس كلا وبعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث يكون
قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن
العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم
للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع امرين من التعدد وامكان
شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من
الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمحال قوله ومنع
انتفاء اللازم ان اريد بالامكان لو اريد باللازم عدم
التكون بالامكان مع وجود العلة التامة يتم الامر لكنه بعيد

قوله فلا يفيد الا الدلالة الخ فيلزم ان يكون كلا الانتفائين
فى الماضيين مقررين لكن يعلل الثانى بالاول بحسب الماضى
والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب الازمنة بدليل
تحقق الانتفاء الثانى قوله من غير دلالة على تعيين زمان
ولو سلم الدلالة على تعيين الماضى بين المقصود ايضا لان
الحادث لا يكون الها قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير
المفهومين قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى
قال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء
المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس شرعيتين لكل منهما مفهوما
على حدة قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفا ثم يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها
فكيف يكون واجبة لذاتها وسيجئ تاويله قوله اذ لا نعنى
بالمحدث الا ما يتعلق هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة
لا يتعلق بايجاد شئ وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا
فى القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجود
الصفات قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة واما
الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكها عنها حال الحدوث لكن
يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفسها الا
فان ارادوا بكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى
على ما سيجئ فى التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى
فى الاعراض حتى لا يلزم تجددها قوله بان محدث العالم
على هذا النمط يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث
بجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم بجعل الحكم

بثبوت

بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان
يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه
بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره لان ذلك الوسط من جملة
العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب
ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام
المحكم له مدخل فى بديهة الحكم والا فيمكن ان يستدل
بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم حى
وظاهر كلام الشارح يعمم السمع والبصر لكن نحو دلالة الاحداث
على وجه الاتقان عليهما تأمل قوله وهذا مبنى على ان
بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود
فى نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع ايضا قوله كما فى اوصاف
البارى يعنى ان تفسير القيام العرضى بالتبعية فى التحيز غير
مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير لقيام لا
لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا ولذلك حكموا
ببقائها وعدم بقاء الاعراض قوله وان انتفاء الاجسام
هذا رد اجمالى لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال
فى مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام
ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء
الاعراض فبقاؤها ضرورى ايضا قوله واراد به الماهية
الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته
ووجود الواجب عين ذاته عندهم قوله وفيه نظر للقطع
بتغاير المفهومات وايضا لا نم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه

ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك
فى صحة اطلاق مثل خالق كل شئ ويلزمه خالق القردة والخنازير
مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق عليه
تعالى مع انه يرادف الشافى وليس بشئ لان الطبيب هو العالم
بالطب والشافى من يفيد الشفاء قوله وباعتبار انحلاله اليها
تبعضا وتجزيا لكن يعتبر فى التجزى كون ما اليه الانحلال
ما منه التركيب بخلاف التبعض قوله لان معنى قولنا ما هو
من اى جنس هو صرح به السكاكى وغيره وهذا المعنى هو المراد
نفيه عنه تعالى نعم لها معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف
ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر فى الماهية هو
الجنس اللغوى لا المنطقى وهم يعدون البشر مثلا جنسا فلا
يلزم التركيب قوله والبعد عبارة عن امتداد يعنى ان البعد
امتداد وله نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب
السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود
ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة قوله فيلزم قدم الحيز
هذا مبنى على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين قوله
فيكون محلا للحوادث لان الحصول فى الحيز من الاكوان والاكوان
من الموجودات العينية عند المتكلمين قوله اما ان يساوى
او ينقص او يزيد هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير
والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه او نقصانه عنه
فى جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد
والا لجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى لكن
الكلام فى لزوم التناهى قوله باعتبار عروض الاضافة

الى شئ فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة
الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها قوله
اما ان يتصف بصفات الكمال اه وجه ضعفه ان صفات
الكمال هى العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم
من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه
ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم ايضا
صفات الكمال هو العلم التام والقدرة التامة
ونحوهما وهى لا توجد الا فى الواجب قوله
واحتج المخالف على ما ادعاه اه مثل قوله تعالى
تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عم ان الله
تعالى خلق ادم على صورته وقوله تعالى يد الله
فوق ايديهم قوله او يأول بتأويلات بان يقال
المراد العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة
ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما
ومعنى اليد القدرة قوله فقد صرح بان المماثلة
يرد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله بوجه
من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك فى بعض
الوجوه كاف فى المماثلة والتوفيق ما سيجئ
قوله نقص وافتقار الى مخصص يرد عليه انه
يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم
كالممتنعات بالنسبة الى قدرته قوله لا يعلم
الجزئيات اى من حيث هى جزئيات بل يعلمها من
حيث كلياتها كعلم المنجم بان فى ساعة خسوفا
ما وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده قوله ولا
يقدر على اكثر من واحد لا يقال مذهب الفلاسفة

هو الايجاب والقدرة تنافيه لانا نقول منافى
الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل فمتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة
يجعلون مشية الفعل لازمة **قوله** يدل على معنى
زائد على مفهوم الواجب هذا انما يدل على زيادة
المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة
الحقيقة ولا يدل عليها **قوله** وان صدق المشتق
على الشئ يقتضى اه ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ
فى نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب
والموجود وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه
بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا
عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث
الموجود بذاته تعالى **قوله** انه عالم لا علم له
ان قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم صفة حقيقة
له قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست
صفة حقيقة ايضا وكذا قولهم عالم بالذات
وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة **قوله** ودل
صدور الافعال المتقنة على وجود علمه فيه
تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز والانكشاف
التى يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب
المواقف لا نثبت فى غير الاضافة **قوله** ويلزمكم
كون العلم مثلا قدرة اه لهم ان يقولون
اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد
الذاتين هو اللازم وليس بمحال **قوله** وكون الواجب

غير

غير قائم بذاته لهم ان يقولوا حقيقة العلم فى
شانه تعالى قائم بذاته تعالى لانه عين ذاته
قوله اشار الى الجواب بقوله انما لم يقل اجاب
بقوله لان الجواب التام نفى المغايرة بين الذات
والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمص
قد اقتصر على الاول لكن اشار الى ان التعدد
فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى
الصفات ايضا اذ ليست متغايرة ولان الغرض
الاصلى ههنا بيان حكم الصفات وذلك ذكر
قوله لا هو والا فلا مدخل له فى الجواب **قوله**
فلا يلزم قدم الغير ولا تكثير القدماء
ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم
الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء
المغايرة لا مطلق التعدد لا يرد السؤال قطعا
وانما حمل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما
بين القوم **قوله** لكن لزمهم ذلك قيل عليه
اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام
وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا ولذا
قال ــــ فى المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به
فليس بكافر ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال
من اجلى البديهيات على ان قوله تعالى وما من
اله الا الله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق
على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلثة
وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية

المأخذ فان انحصر العلة فى الالتزام تعين
ذلك منهم وعبارة الشارح انما تشير الى
الاول قوله هى الوجود والحيوة والعلم من
غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث
صفات و قالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلثة
اقانيم واراد وا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم
الصفة و قد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات
نفس الذات لكن لا يلايمه قولهم بالقدماء
الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة
والا فواحد قوله للقطع بان مراتب الاعداد
من الواحد اه العدد هو الكم المنفصل ولا
انفصال فى الواحد فلا يكن عددا ولذا فسروه
بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال
العدد ما يقع فى العد فيكون اعم من الكم المنفصل
فكلام الشارح مبنى على هذا المذهب او
على التغليب قوله مع ان البعض جزء من البعض
يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب
لا يتألف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة
فاجزاء العشرة عشرة وحدات لا خمستان
ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات
قوله فالاولى ان يقال و قد يجاب ايضا
بان القديم هو الازلى القائم بنفسه ولو سلم
فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا
يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين قوله
واما فى نفسها فهى ممكنة قد سبق ما فيه من

انه

انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن
محدث اى مسبوق بالعدم قوله والكرامية
الى نفى قدمها يرد عليه انهم قالوا بقدم
المشية والكلام وفسروه بالقدرة على
التكلم فالتفريع المذكور غير ظ قوله قد فسروا
الغيرية بكون الموجودين اه قالوا يقال
فى العرف واللغة ما فى الدار غير زيد مع انه
ذو يد و قدرة واجب بان المراد بالغير ههنا
فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره ثوبه
قوله اى يمكن الانفكاك بينهما سواء كان
بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض
بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان
المعز وضان نقضا فتأمل قوله والعدم على
الازلى محال لما كان عدم الانفكاك بحسب
الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك
بحسب الوجود غير كاف كما عرفت قوله
فعدمها عدمه ووجودها وجوده هذا
تفسير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف
الوجودين والعدمين ظ على ان الاستلزام بين
العدمين بط كما سنذكره قوله بخلاف الصفة
المحدثة فانهم قالوا المغايرة الصفات المحدثة
بالذات و بهذا يظهر عدم صحة استدلالهم
السابق لان زيدا قد يتصف فى الدار بالصفات
المحدثة انتقض بالعالم مع الصانع قد عرفت

ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك فى
الوجود وفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع
اذ يجوز ان ينفك الصانع فى الوجود والعالم
فى الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد
الاشكال على من قال الغيران ما يمكن
انفكاكهما فى عدم او حيز ان قلت لعلهم
ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون
احدهما قائما بالآخر او بمحله ولا متقوما به
والعالم غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا
يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء
محله قلت مثل هذا مما لا يلتفت اليه
فى التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف
بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم
حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد
ما لا يخفى على انه يرد عليه التشخص فانه
على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض
اللازمة قوله وكذا بين الذات والصفة
يرد عليهم انهم صرحوا بان الكلام فى الصفات
اللازمة بل القديمة ولا يوجد الذات بدونها
ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الاخر
بلا مانع اصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى
قوله لا يستقيم فى العرض مع المحل اى فى العرض
مع المحل الجزئى لان الكليين ليسا بموجودين
فى الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا

العرضى

العرضى بدون هذا المحل ظ قوله والعلة مع
المعلول وبه يظهر خلل قوله والعالم قد
يتصور موجودا اه اذ التصور مع اضافة
المعلولية بط وبدونها غير مفيد قوله والمغاير
بحسب المفهوم ليفيد يرد عليه ان مجرد التغاير
بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة بل لا بد من
عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم
افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق
فى اول الكتاب قوله وان يكون العشرة قد
وقع فى عامة النسخ ان المصدرية بدل لن
النافية وانه تصحيف فصل اذ لا يمكن عطفه
على ما سبق الا بتحمل تقدير وينتقض ايضا
باللازم فانه غير عند المعتزلة قوله ولا يخفى
ما فيه لان كون الشئ من الشئ وعدم
تحققه بدونه لا يقتضى النفسية وبالجملة
مغايرة الشئ للشئ لا يقتضى مغايرة لكل
من اجزائه قوله ينكشف بها المعلومات
عند تعلقها سواء كان قديما او حادثا فان
للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل
بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار
انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية
بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها
الآن او قبل قوله تؤثر فى المقدورات بجعلها
ممكن الوجود من الفاعل واما الوجود بالفعل
فهو اثر التكوين عند القائلين به فح تعلقات

القدرة كلها قديمة واما النافون للتكوين
فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت
فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة
عند الآخرين قوله هى بمعنى القدرة فذكرها
للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق على
الله القوى العزيز قوله والسمع والبصر
هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة او لهما
غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث
التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام
وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل
حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان
من التعلق فلا بد ان يقال العلم بالمسموع
حاصل قبل وجود المسموع بخلاف
السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه ان
يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا
ينحصر الصفات فى السبع قوله تحدث لها
تعلقات حدوث التعلق فى القدرة على
مذهب من لا يقول بالتكوين كما مر آنفا
قوله توجب تخصيص احد المقدورين
عند تعلقها واعترض بانه ان تساوى
نسبة الارادة على التعلقين يحتاج الى
مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب
لا يقال الارادة صفة من شانها صحة الفعل
والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة
لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة

لاستلزامه

لاستلزامه الترجيح بلا مرجح قوله وكون تعلق
العلم تابعا للوقوع تحقيقه ان العلم التصورى
عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التص
التصديق بالوقوع فرع الوقوع والوقوع
فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول
الحكماء التابع هو العلم الانفعالى لا الفعلى نعم
يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح فى افعاله
تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع
وقوع الفعل ولا مخلص الا ببيان وجود فعل
يتساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه
قوله انه ليس بمكره ولا ساه ان قلت
يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير
ارادة الواجب لا جميع الارادة نعم يرد عليه
ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين
وهو ظ وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات
على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول
بالايجاب قوله ولو شاء لوقع الملازمة غير
مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق قوله
اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه قيل عليه هذا
انما تدل على مغايرة للعلم الضرورى اليقينى
لا العلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار
يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة
على انه لا يتم فى شانه تعالى وقياس الغائب
على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام

مجازا لا فهام والذى يخطر بالبال هو ان يقال
المعنى الذى نجده فى انفسنا لا يتغير العبارات
ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت
له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير ذلك
تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة
ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة
فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك
فى وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة
البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد
الاخبار اذ انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى
مع عدم علمه لوقوع النسبة فليس ذلك
المعنى شيئا من المعلوم فتدبر والله الموفق
قوله كمن امر عبده اه فانه يامر ويريد
ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه
بضربه واعترض عليه بانه لا طلب فى هذه
الصورة كما لا ارادة فالموجود صيغة الامر
لا حقيقة والحق ان الامر تعبير عن حالة
ذهنية والانكار مكابرة قوله والدليل على
ثبوت صفة الكلام اى التى ثبت مغايرة
للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت
والمغايرة معا قوله اجماع وتواتر النقل
عن الانبياء قال فى التلويح ثبوت الشرع
موقوف على الايمان بوجود البارى وعلمه
وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى

عليه

عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف
شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور
وبين كلاميه تدافع لا بد فى التوفيق من التمحل
فتأمل قوله من غير قيام ماخذ الاشتقاق
وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو
المط والمعتزلة يقولون بقيام الماخذ ويأولونه
بايجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة
قوله ومع ذلك فهو قديم هذا قول الحنابلة
واما الكرامية فقائلون بحدوثه قوله وذلك
فيما لا يزال هذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب
الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب
التعلقات الازلية وهو لا ينافى وحدة الصفة
كالعلم الذى له كثرة ازلية بحسب تعلقاته
واعترض على مذهب الحدوث بان وجود
جنس الكلام بدون الانواع مستحيل واجيب
به بان ذلك فى الجنس والنوع الحقيقيين والكلام
صفة مستقلة يعتبر تكثرها بحسب تعلقها
قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعانى فان الامر
من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه
كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث
هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق
انه زيد من حيث هو كاتب قوله واستلزام
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم
فجعل البعض راجعا الى الآخر ليس اولى من
عكسه ولا شك فى وجود نوع الاستلزام

بين الكل قوله كما قدر الرجل اعترض
عليه بان نهيه عن ما على الطلب واما حقيقته فلا
شك في كونها سفها لا يقال يلزم منه ان لا
يأمرنا النبي عليه السلام بشيء اصلا وانه
قطعي البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريح
والضمني والسفه هو الامر الصريح للمعدوم
قوله لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف اه
فان القرآن شايع الاستعمال في اللفظ وكلام
الله تعالى بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف
قوله وانت خبير بان المتحرك يعني ان قولهم
يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسي
فلا ضرورة في العدول فقوله والا لصح اتصاف
الباري يريد به الصحة بحسب اللغة قوله فالمراد
به الفاظ المنطوقة اه يريد عليه ان هذا جواب
آخر لا تحقيق جواب المص والتفصيل انه لما
تمسكت المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ
فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه
بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول
بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ
وقد يطلق القرآن بالاشتراك او المجاز
المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث
المعنى فتأمل قوله خص باسم الكليم وقال
بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات
على خلاف المعتاد قوله انما هو باعتبار دلالته
قيل اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا

ويكون

ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو بعيد
وجوابه ان في النقل هجرا للمعنى الاول واعتبار
العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار
العلاقة لا يقتضي تأخر الوضع حتى يكون
منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع
في الكلامين مشكل لا ضرورة في التزامه
قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو
قديم ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما
لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا
يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه نظر
للقطع بان ما يقرؤه كل احد منا هو القرآن
المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل
عليه السلام وان كان اسما لنوع القائم بذاته
يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه
مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل
كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم
ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا
حقيقة ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين
النوع وذلك الفرد الخاص قوله ليس
بمرتب الاجزاء في نفسه يشكل الفرق بين
قيام ملع ولمع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتب
الاجزاء قوله ويفسر باخراج المعدوم لم يرد
به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة
كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة
والمراد مبدؤها قوله يمتنع قيام الحوادث

بذاته تعالى يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير
كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما
سيجئ احد الدليلات وجوابه مردود بان
صفة الشئ لا يقوم بغيره ولظهور بطلانه
لم يتعرض له قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر
هو عليه يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى
لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز
العقلى مسلم ولا مانع عنه قوله فاما بتكوين
اخر فيلزم التسلسل عليه منع مشهور لجواز
ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا
الى ماله وعليه ويمكن ان يقال نفس التكوين
المتصف به البارى تعالى اذ لا تعلق بوجود
نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على
وجوده فاحفظه فانه ينفعك فى مواضع شتى
قوله ومبنى هذه الادلة كانه اراد ما عدا
الدليل الثانى او بنى الامر على التغليب قوله
ولا دليل على كونه صفة اخرى ويخطر بالبال
ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل
وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان
لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا
بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة
الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون
صفة اخرى قوله والمكون حادث بحدوث
التعلق او لكون الازلى بوجوده فى وقت
مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن قوله وما

يقال

يقال اى فى جواب استدلال القائلين
بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة
فى قوله ولو كان قديما لزم قدم المكونات
وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق
فاما ان يستلزم اه وحاصله ان الترديد
قبيح اذا التعلق يستلزم الحدوث وليس
بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة الا يرى
انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات
والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان
يكون الجواب الزاميا قوله ومن ههنا
اى من ان المراد بالحادث بالوجود بذاته
وبالقديم خلافه قوله وهو غير المكون
عندنا جعله بعضهم من تتمة الجواب
وحمل الغير على المصطلح وقال وهو غيره
لصحة الانفكاك بينهما فلا يكون اضافة كا
كالضرب والا لما كان غير الامتناع
انفكاكه عن المكون وليس بشئ لان
صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند
الخصم وفى المكون موجودة فى الاضافة
ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم
من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة
مع الذات قوله لان الفعل يغاير المفعول
قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدؤه
ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم

لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة غير
الذات وجوابه ان الكلام الالزامي فان
القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقة
ويمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل ويكون
قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت
آنفا جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا
فتدبر قولي مستغنيا عن الصانع اذ الاحتياج
اليه انما هو في التكوين والايجاد قولي اقدم
منه وقادر اما اللغوي فالمعنى ادوم منه
واقدم واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحي
بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى
اقوى قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين
قولي دليل على كون صانعه قادرا ومختارا
وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف
هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا
النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها
فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل
فقد خفي عليه الضروريات نعم قد ينافشو
باحتمال الواسطة قولي بمعنى
الانكشاف التام يشير الى ان الرؤية
مصدر مبني للمفعول لان الانكشاف صفة
المرئي ومصدر المبني للفاعل للرائي قولي
بمعنى ان العقل اذا خلى اه هذا هو الامكان
الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به

قولي

قولي ضرورة انا نفرق اه يرد عليه انه ان اريد
الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد
استعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين
الاعمى والاقطع لتحقيق ان الفرق بمدخل من
البصر لا تقتضي كون المفروق مبصرا قولي
اذ لا رابع مشترك بينهما يرد عليه ان التحيز
المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة
بل الامور العامة كالماهية والمعلومية
والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما
فان قلت عليه الامور العامة تستلزم
صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها
على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات مع
استحالتها قطعا قلت يجوز ان تشترط
بشيء من خواص الموجود الممكن قولي والامكان
عبارة عن عدم ضرورة الوجود اه وايضا
لو عللت بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن
هذا خلف وفيه نظر قولي ولا مدخل
للعدم في العلية لان التاثير صفة اثبات
فلا يتصف به العدم ولا ما هو متركب منه
كذا في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع
الشرطية فلا يتم المقصود قولي ويتوقف
امتناعها اي امتناع الرؤية فان امتناع وجود
الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع
الصحة المطلوبة قولي ثم لا يجوز ان تكون خصوصية
خصوصية هذا جواب بقوله والواحد النوعي
قد يعلل اه ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام

هو ان متعلق الرؤية امر مشترك فى الواقع
وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور
ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر
والعرض والاشتراك الصحة بينهما والاستلزام
الاشتراك فى المعلوم الاشتراك فى العلة اذ يكفى
ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية
ما وهى امر مشترك بين الواجب والممكن قوله
انما ندرك منه هوية ما رد بان مفهوم
الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها
الرؤية المرئى خصوصية الموجودة فلعل تلك
الخصوصية لها مدخل فى تعلق الرؤية ثم اعلم
ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما
يخفى قوله والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه انه
يصح ان يقال ان انعدم المعلوم انعدم العلة
والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط
بحسب الوقوع لا الامكان قوله وقد اعترض
بوجوه منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى
واجيب بان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية
فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضرورى
لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا فى شرح
المواقف ويرد عليه ان المراد وهو العلم بهويته
الخاصة والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه لكن
يخاطبنا من وراء الجدار قوله ان كانوا مؤمنين
روى ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا
من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل وهم

الذين

الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما امنوا
فلا اشكال اصلا قوله والجواب منع هذا
الاشتراط للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو
فى هذا النوع من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة له
بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف
التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح
المقاصد قوله كالمعدوم لا يمدح يرد عليه
ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل
نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروائح
لا يمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بجهات
النقص والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح
بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ
الولد فى القرآن مع امتناعهما فى حقه تعالى
قوله لكان عالما بتفاصيلها واما الكسب
فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل انه فرق
بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود
بخلاف الثانى فيكفيه العلم الاجمالى قوله بل لو
سئل عنها ولو فى حال المباشرة لم يعلم مع ان
العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول
وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره
او ان لا يدوم قوله اى علمكم على ان مصدرية
ينبغى ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول
ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة
المقام على الاستغراق والا فالمعمول يعم بمثل السرير

بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واما ما
الموصول له فهى عامة وضعا وبالجملة حذف
الضمير اقل تكلفا قوله افمن يخلق كمن لا يخلق
الاية قد يوجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه
خلاف الظ قوله والمعتزلة لا يثبتون ذلك
ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة
وورود الاية السابقة فى ذلك المقام قوله
لبطل قاعدة التكليف وهى ان المكلف به امر
اختيارى البتة قوله والمدح والذم والثواب
والعقاب قد يقال يجوز ان يمدح ويذم
باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح
وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى
وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل
عن لميتها كما لا يسأل عن لمية خلق الاحتراق
عقيب مساس النار قوله اشارة الى
خطاب التكوين اى قوله تعالى فان الله اجرى
عادة فيما اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون
قوله وهو عبارة عن الفعل يؤيده قوله
تعالى فقضيهن سبع سموات فهى من الصفات
الفعلية وفى شرح المواقف ان قضاء الله
تعالى عند الاشاعرة وهو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال
فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير به
ههنا يؤدى الى التكرار قوله والرضاء انما
يجب بالقضاء قيل عليه لا معنى للرضاء بصفة

من صفات

من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى
تلك الصفة وهو المقتضى فالصواب ان يجاب
ان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث
هو متعلق ليس بكفر وانت خبير بان رضاء
القلب بفعل الله تعالى بتعلق صفته ايضا مما
لا سترة فى صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم
الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا
من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما
يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء
الاول هو الاصل والمنشأ للثانى اختار الشا
الشارح هذا الطريق فى الجواب فليتأمل
قوله حكى عن عمرو ابن عبيد قالت المعتزلة
انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واحد
واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص ولا
مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد
من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا
وليس بشئ اوعدم وقوع هذا المراد نوع
نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل
لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضاء
وهو مذهب اهل السنة وهو الكلام خال
عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة
مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض
او نفس ذلك الترك فانه امر قد يجامع تعلق
الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن
تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز فى حقه تعالى

قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر
في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة
من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تاثير
لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة
العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب
المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو
الفلاسفة والمروي عن امام الحرمين او مجموع
القدرتين على ان تؤثرا في اصل الفعل وهو مذهب
الاستاذ او على ان تؤثر قدرة العبد في
وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة
او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود
ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء
كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ
او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعري ويجب
ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا
التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة
لا يجري الا في المكلف فلذلك خصوا العباد
بالذكر قوله لما صح تكليفه لبطلان تكليف
الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب استحقاق
في الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد ايضا
على الجبرية لعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا
على الاشعري لجواز ان يكون داعيا لاختيار
الفعل قوله فان قيل بعد تعميم علم الله
تعالى وارادة هذا بيان الجبر وعدم التمكن
بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان

قيل

قيل فيكون الكافر مجبورا آه بيان بالنسبة
الى الموجودات فقط فقد فصل في السؤال
والجواب ههنا ما لم يفصل هناك قوله فيجب
والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد
عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع وانت
خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة
لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل
بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان
تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها
علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا
والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في
غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم
الارادة عليهم قوله فان قيل فيكون فعله
الاختياري واجبا قد يمنع هذه المقدمة ايضا
لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب
الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك
الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى باختيار
من العبد للفعل فتأمل قوله محقق للاختيار
فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود
ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد
لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى
فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعري وهو
خبر متوسط واما الذاهبون مذهب الاستاذ
فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة

من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع
ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لايستلزم
الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته
بالايجاب لا ينافى كونه تعالى فاعلا مختارا
بالاتفاق قوله وايضا منقوض اه توجيه
النقض بالعلم ظ واما بالارادة فمبنى على ازلية
تعلقاتها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو
التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لابعد
ها وكان يمكن فى الازل ان يتعلق
ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس
قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذلا قبل
للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر قوله
مدخلا فى بعض الافعال اى بالدوران
والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى
مسيس النار لا بالتأثير اذ لاحكم للضرورة
فيه قوله وتحقيقه ان صرف العبد اه
صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو
يتعلق الارادة انه يصير سببا لان يخلق الله
تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة
اى جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على
ما عرف فى ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة
قصد استعمالها وهو غير القصد الذى
يحدث عنده القدرة كما سيجئ لان صرف القدرة
متاخر عن القدرة المتاخرة عن القصد وليس
بشئ لان قصد الاستعمال يقتضى ان يوجد

القدرة ولا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو
مذهب من يقول بجدوثها عند قصد الفعل
ثم ان تقدم الشئ باعتبار ذاته لا ينافى
تأخره بحسب وضعه كما فى قولك رماه فقتله
فان الرمى باعتبار افضائه الى الموت يكون
قتلا وذلك عند تحقق الموت قوله وايجاد
الله تعالى الفعل عقيب ذلك هذا هو
التعقيب الذاتى والا فالقدرة مع الفعل
قوله وينفرد كل منهما بما هو فعل له قيل
فح لا شركة فى مذهب الاستاذ مع انه قبح
شركة من مذهب المعتزلة وليس بشئ لان
كلا من المؤثرين منفرد بما له من دخله فى
التاثير على ان تأثير قدرة العبد فى بعض
الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك
ليس اقبح من نفى دخل قدرة الله بالكلية
ولا يجرى فى ملكه الا ما يشاء قوله وهى
علة للفعل اى علة عادية كالنار للاحراق
والجمهور على انه شرط عادى كيبس الملاق
له ولك ان تقول من شانها التأثير عنده
ومن شانها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم
فتامل قوله فكان هو المضيع يشير
الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب
القبيح وهو لا ينافى الذم فى فعل المنهيات
لوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على
ما سيجئ قوله والا لزم وقوع الفعل بلا

استطاعة لا يخفى ان هذا الكلام الزامي على
من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل
للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل
بدونها قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض
فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من
قبيل الاعراض عندهم قوله فقد اعترفتم
الله حاصله انه ليس نفي وجود المثل السابق
داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث
اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا
ومدعى المعتزلة جوازها قبله لا انه لا بد
من مثل السابق كما ستعرف به قوله
لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم
قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز
ان يكون الحادث وصفا اعتبار
يا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا
يمتنع قيامه بمثله قوله ومن ههنا
ذهب بعضهم والامام الرازي وبه
يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم
يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير
بما يعم الكسب فصار الحاصل ان
القدرة مع جميع جهات حصول الفعل
بها او معها مقارنة وبدونه سابقة
وفي كلام الآمدي ان القدرة الحادثة
من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل
لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال

اصلا قوله والا يمتنع قيامهما اي قيام الشيء
وبقاؤه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له في التحيز
والا فليس جعل احدهما صفة للاخر اولى
من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه
الصعوبة فيه ان تابع شيء في التحيز يجوز ان
يكون تابعا للاخر بخصوصية ذاتية بينهما
قوله المراد سلامة اسبابه به يعني ان
المكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ
مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل
دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل
ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة
وصفا ذاتيا للمكلف ثم والا لم يصح تفسيرها
بسلامة اسبابه وقولنا ذو سلامة اسبابه
يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا والاقرب
مما افاده بعض الافاضل من ان امثاله مبنية
على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث
سلمت اسبابه ولوضوح الامر تسومح في عد
سلامة الاسباب وصفا له قوله يعتمد على
هذه الاستطاعة والسر فيه ان سلامة الا
الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحـ
الحقيقة عند القصد بالفعل فبعد السلامة
لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد قوله
ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه تحرير
المقام ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما يمتنع
في نفسه وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد

عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعرى ومن لا يقوم به لا يعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد فى نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو لا يقول به قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع اى ما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد فى نفسه بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز ولك ان تأخذهما على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابا لهب كلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان لا يصدقه واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فح يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم ولا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذى يحسم مادة الشبهة هو ان

الخ

الخ اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع واما قبل وصول الخصوص فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والاستحالة فى الاذعان الاجمالى وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان فى حقه هو التصديق بما عداه ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص قوله وتقديره انه لو كان اه لو صح هذا التقدير لزم ان لا يجعل تكليف امثال ابى لهب بالايمان لما اخبر الله عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع قوله فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات قوله ولهذا لا يتمكن العبد يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود المباشرة السبب ثم وبعده لا ينافى كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه قوله اى بالوقت المقدر لموته ولو لم يقتل لجاز ان يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل

القتل قوله قطع عليه الاجل اى لم يوصله
اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله
الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل
فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل
النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل
فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل
يتحقق ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقه
انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش
الى وقت هو اجل له كذا فى شرح المقاصد
قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون ان قلت لا يتصور
الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة فى نفيه
قلت قوله تعالى لا يستقدمون عطف
على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد
بالشرط قوله واحتجت المعتزلة قالوا
المسئلة بديهية والمذكور فى معرض الاحتجاج
تنبيه واستشهاد فلكونه فى صورة الحجة
استعيرت لفظة الحجة له قوله والجواب
عن الاول اه يرد عليه انه لا يوافق تحرير
محل النزاع ويؤدى الى القول بتعدد الاجل
بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد
فلا تعارض الآيات القطعية او المراد الزيادة
بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى
عمره الثانى قوله الا كما زعم الكعبى
فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول

يبطل

يبطل حيوانه باجل القتل قوله فيا كل
اى بتنا وله وهو مشهور فى العرف وقد يفسر
الرزق بما ساقه الله تعالى الحيوان فانتفع
به المتعدى او غيره فعلى هذا يكون العوارى
رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص
رزق غيره ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق
لكونه بصدده قوله بمملوك يأكله المالك
المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن
فى التصرف الشرعى والاخلا عن معنى الاضافة
الى الله تعالى وهو فى مفهوم الرزق عندهم
ايضا كما سيجئ فح يندفع بملاحظة الحيثية
خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما
وفى بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند
المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظ قوله
ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا مع ان
ظاهر قوله تعالى وما من دابة فى الارض
الا على الله رزقها يقتضى ان يكون كل دابة
مرزوقة قوله ان من اكل الحرام
اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من
المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره
على انه منقوض بمن مات ومن لم يأكل فوات
مقابلة الاضلال الهداية قوله
ومثل هداه الله تعالى فلم يهتدى مجاز
وكذا قوله تعا واما ثمود فهديناهم

فاستحبوا العمى على الهدى ويحتمل ان يراد
والله اعلم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى
فتركوه فارتد وا اذ لا دلالة في اول الآية
واخرها على نفي الحصول قوله وهو بط
لقوله تعالى اه وايضا الناس مختلف
في الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا
فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى
مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم
للبيان وايضا يقال في مقام المدح
فلان مهدى ولا مدح الا بالحصول وما
يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق
ان يمدح عليها مدفوع بان التمكن مع عدم
الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل
وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة
والمذمة من عدم الحصول ونظيره ان
العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه
احق الفضائل بالتقديم واسبقها في
استيجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل
فلا يناسب قولهم فلان مهدى لكن هذا
وجه آخر قوله ولقوله عليه السلام
اللهم اهدى قومي ولقوله تعالى اهدنا
الصراط او لطلب يستدعي عدم حصول
المطلوب ويرد على هذا انه ينافي التفسير
بالخلق ايضا ما لا يخفى واعلم ان الغرض
في امثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة

وحمل

وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق
دفع تشبث الخصم بالبعض والتنبيه على امكان
المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة قوله
والمشهور اه يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان
الحقيقة الشرعية المراد في اغلب الاستعمالات
الشائع والمشهور بين القوم هو معناه اللغوي
والعرفي فلا منافاة قوله والا لما خلق اه
اذ الاصلح عدم خلقه ثم اماتته او سلب عقله
قبل التكليف والتعريض فان قلت بل الاصلح
له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم
قلت فلو لم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا وان
اعتبرت جانب علم الله على ما في صدر الكتاب
فالامر ظ قوله ولما كان اه فانهم قالوا ترك
الاصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه فلزوم
البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك
مستحيلا ابدا ولا منة في ذلك الفعل ولا معنى
لطلبه على ما لا يخفى لا يقال الاب المشفق
يستوجب المنة على ولده في شفقته شرعا
وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقته الجبلية
بل في افعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت
قوله وجوابه اه حاصله ان الاصلح
امر لا يستوجبه احد بل هو محض حق الله تعالى
وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل با
بالحكمة البتة ولا يجب عليه رعايته قيل عليه
المعتزلة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة

قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى وان تغفر لهم
فانك انت العزيز الحكيم اي وان تغفر لهم
فليس ذلك بخارج عن حكمتك وجوابه انه
لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح
ويجوز ان يكون وجوبه لا ستيجاب الكفر
العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك
فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير الحال هو المغفرة
ولو سلم فالتجويز على التقدير المحال لا ينافي نفي
الاستحالة ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا
بحث وهو انه لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مخل
او سفه او جهل فيجب عليه رعايتها والمذهب
انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم الا ان يقال
المراد نفي الوجوب في الخصوصيات قوله
ثم ليت شعري اه قيل معناه اقتضاء الحكمة
مع القدرة على تركه وهذا غير الوجوب الذي
ابطلهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال بالحكمة
نقصا يستحيل على الله فلزوم المح يجعل الترك
مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو
مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم
لازما لاشتماله على المصالح ويسندونه الى
العناية الازلية ولهذا اضطر متأخروا المعتزلة
الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله
البتة ولا يتركه وان جاز الترك كما في العاديات
فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن
ذهبا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب

ح مجرد

ح مجرد قسميه والعجب انهم لا يجعلون ما اخبره
الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل
على انه يفعله البتة قوله استحقاق تاركه
الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع
فالوجوب شرعي والا فعقلي وقال بعض المعتزلة
بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق
تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا
قوله وهو ظاهر اذ لا معنى للذم لانه المالك
على الاطلاق ولا للعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور
في حقه تعالى قوله لانها امور ممكنة اخبر
بها الصادق انما قيد بالامكان لان النقل
الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم
العقل على النقل فان قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى لدلالته على الجلوس المحال
على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه
قوله النار يعرضون عليها اي عرضهم
على النار احراقهم بهم من قولهم عرض الاسارى
على السيف اي قتلوا به وقوله تعالى ويوم
القيمة يعرضون دليل على العرض قبل ذلك
اليوم قوله اغرقوا فادخلوا نارا وجه
الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ
قوله جماد لا حيوة له اه وجوز بعضهم
تعذيب غير الحي ولا شك انه سفسطة واما
تعذيب الماكول بخلق نوع الحيوة في بطن الاكل
فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي خلال

البدن فانها تتالم وتتلذذ بلا شعور منا قوله
لا دليل لهم يعتد به قالوا ان اعيد الوقت
الاول ايضا فهو مبدأ لا معاد والا فلا اعادة
بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب
اولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة
في الوجود ولا نم ان الوقت منها والا يلزم
تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال
يحتمل ان يراد ان وقت الاحدوث شخص خارج
لانا نقول هذا مع انه كلام على السند
مدفوع بان المعتبر في الوجود ما لا يتصور
هو بدونه وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر
في الاعادة ايضا وثانيا بان المبدأ هو الموجود
في الوقت المبدأ والوقت ههنا معاد فرضا
وقالوا ايضا لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل
العدم بين الشئ ونفسه هف واجيب
بمنع الاستحالة فانه في التحقيق تخلل العدم
بين زماني الوجود ولا استحالة فيه وقد يجاب
بتجويز التميز في الوقتين بالعوارض الغير
المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون
التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لو تم
ذلك لامتنع بقاء شخص زمانا والا لتخلل
الزمان بين الشئ ونفسه وفيه بحث اذ
الاختلاف في غير المشخصات لا يدفع التخلل
بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص
ونفسه وان دفعه بين الشخص الماخوذ مع

جميع

العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل
بقطع الاتصال والوقوع في اخلال فلا تخلل
في الشخص الباقي قوله لان مراد ناه وذهب
البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها
لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه واجيب
بان هلاك الشئ عن صفاته المطلوبة منه
والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض
ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها
وآثارها فالتفريق اهلاك للكل قوله
والاجزاء الماكولة فضلة في الاكل فان قيل يحتمل
ان يتولد من الاجزاء الاصلي للماكول نطفة يتولد
منها شخص آخر قلنا لعل الله تعالى يحفظه من
ان يصير جزء البدن آخر فضلا عن ان يصير
نطفة وجزء اصليا والفساد في الوقوع لا الجواز
قوله وان الجهنمي ضرسه مثل احد قيل
ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه
بلا شركة في المعصية وفيه بحث لان العذاب
للروح المتعلق به قوله قلنا انما يلزم التناسخ
اه حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين
بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا في الهيئة
والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناء
على ان البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول
فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يدل
على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير

الهيئة والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد
الاجزاء غير مسموعه فتأمل قوله ان كتب
الاعمال هي التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية
قوله لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر
يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره
فانه في الجنة والحوض في الموقف قوله وريحه
اطيب من المسك اه ويجوز ان يكون له طعم لذيذ
فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثاني انما
وقع من شرب منه فلا يظمأ ويجوز ان لا يشربه
الا من قدر له عدم دخول النار اولا يعذب
بالظمأ من شربه وان دخل النار قوله
ادق من الشعراء اه هكذا ورد في الحديث الصحيح
والمشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى
من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك
يوم الحشر فقال ع م على الصراط فان لم تجدوا
فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه
ان الطالب في المظان المترتبة يجوز بان يستأنف
من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض
المشهور قوله واسكانهما في الجنة والقول
بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا
مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود
بقوله تعالى قلنا اهبطوا منها اذ الهبوط النقل
انتقال من المكان العالي السافل ويرد عليه
انه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع

كفلة

كفلة الجبل قوله يجعلها للذين اي يخلقها
لاجلهم فان قلت يحتمل ان يجعل للذين مفعولا
ثانيا ليجعل فغير الحاصل جعلها كائنة لهم لانفسها
قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد
تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود
الجنة واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن
الظاهر قوله اكلها دائم الاكل بضمتين كل ما
يوكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك
الالزام اذ المراد بالشيء هو الموجود المطلق لا
الموجود وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى
خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم قوله وانما
المراد به يعني ان المراد هو الدوام التجددي
العرفي فان نوع الثمار بعده دائما بحسب العرف
وان انقطعت في بعض الاوقات ولك ان تقول
هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع
النوع اصلا قوله بل يكفي فيه الخروج عن
الانتفاع به اي المقصود منه فلا يرد عليه ان
ما لا يفنى يدل على وجود الصانع وهي من
اعظم المنافع قوله الشرك بالله ان يريد
مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق
والا فسائر انواع الكفر يبقى خارجة قوله انهما
اسمان اضافيان هذا يخالف ظاهر قوله
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم والتوجيه ما سيجيء من ان المراد
بالكبائر جزئيات الكفر قوله بطريق الاستحلال

اى على وجه يفهم منه عدم حلالا فان الكبيرة
على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي
قوله لما اجمع عليه السلف لا يقال لا اجماع
مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق كفر مضمر
وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط
والا لما خالفه الحسن قوله والحديث وارد
على سبيل التغليظ لا يقال فح يلزم الكذب فى
اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان هو
الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا
ومبالغة وفيه دلالة على انه لا ينبغى ان يصدر
مثله عن المؤمنين قوله على رغم انف ابى ذر
رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب
وفيه مذلة لصاحبه يقال فعلته على رغم انفه
اى خلاف مراده لاجل اذلاله والجار فى الحديث
متعلق بمحذوف اى قلت هذا على رغم انفه
قوله ومن لم يحكم بما انزل الله وجه
الاستدلال ان كلمة من عامة يتناول الفاسق
والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به
ولا نزاع فى كفر من لم يصدق بما انزل الله وايضا
كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفى ولا نزاع
فى كفر من لم يحكم بشئ مما انزل الله تعالى قوله
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق
فى الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائى للمبالغة
والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله

اجماعا

اجماعا قوله من ترك صلوة متعمدا فقد كفر
والجواب انه محمول على الترك مستحلا او على
كفران النعمة قوله ان العذاب على من كذب
وتولى وجه الاستدلال تعريف المسند اليه
بحصره على المسند اعنى الكذب على المكذب والجواب
انه ادعائى لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب
وقس عليه نظائره قوله والله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك اى ان يكفر به وانما
عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا
مشركين قوله وبعضهم الى انه ممتنع
عقلا اى ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة
عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد
ما قيل من ان هذا قول بالايجاب الحكمة تعذيبه
وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله
لا يحتمل الاباحة قوله بالقبح العقلى فبنا فى قولهم
يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن على
انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها
الحكمة نعم يرد ان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة
لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية
ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب
المسئ مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية
الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله
فيوجب جزاء لابد دعوى بلا دليل قوله
والمعتزلة يخصونها قد يظن ان الضمير للآيات
والاحاديث فيتعرض بانه لا يصح التخصيص

بالكبائر المقرونة بالتوبة في قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به الاية اذ المغفرة بالتوبة
يعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية
يفيد البعضية وايضا هي واجبة عندهم فلا يظهر
للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر
عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا
كلمة ما في هذه الاية مخصوصة بالصغائر
جمعا بين الادلة ولا نم عموم مغفرة الصغائر
اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها
ان شاء الله قوله انما يدل على الوقوع انما
استطرد ذكره ههنا لرد تمسكهم بهذه الاية
في الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد
كثرت النصوص آه قوله وزعم بعضهم
ان الخلق آه هذا هو مذهب الاشاعرة ومن
يحذ حذوهم وفيه جواب آخر قوله وهو
تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع
واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد
فاللايق بشانه ان يبنى اخباره على المشية
وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا
تبديل قوله ويجوز العقاب على الصغيرة
اي من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام
الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلاثبات
الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره
فتامل قوله اجيب بان الكبيرة المطلقة
هي الكفر حاصله ان التكفير مقيد بالمشية

فلا قطع

فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر انواع الكفر او
اشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير معينة
بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقي التقييد
بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز
مغفرة الصغائر بدونه قوله والشفاعة
اي المعونة ثابتة لا يقال مرتكب المكروه يستحق
حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح فيحرم
اهل الكبائر بالطريق الاولى لانا نقول لا نم الملازمة
لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى
الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد
حرمان الشفعة او حرمان الشفاعة لرفعة
الدرجة او لعدم الدخول او في بعض المواقف
المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع
قوله وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنوبهم
وهي يعم الكبائر قوله يدل على ثبوت الشفاعة
وعلى انها ليست لرفعة الدرجة لان عدم تلك
الشفاعة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق الباس
لكن يدل على انها في حق اهل الكبائر قوله
ولا يقبل منها شفاعة ظاهر الاية ينفي اصل
الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون
الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة
الشفيع لم يقبل منها فعلها يقبل بطريق آخر
قوله بعد تسليم دلالتها على العموم في
الاشخاص يشير الى ان منع الدلالة على عموم
الاشخاص واعترض عليه بان النفس نكرة

فی سیاق النفی عامة والضمیر راجع الیها فیعم
ایضا ویمکن ان یجاب عنه بانه لا ضرورة فی رجوع
الضمیر الیها من حیث عمومها فان النکرة المنفیة
خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلی ضروری
فاذا قلت لا رجل فی الدار وانما هو علی السطح لیس
یلزم منه ان یکون جمیع العالم علی السطح نعم لو قیل
الضمیر للنکرة ووقوعها فی سیاق النفی کوقوعها
فیه ایضا لم یبعد جدا قوله یجب تخصیصها
بالکفار ان قلت کیف یخص لهم وقد سلم عموم
الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة علی العموم
لا ارادته قوله فلا معنی للعفو عدم المعنی
بالنسبة الی صغیرة غیر المجتنب عن الکبیرة ثم
والی صغیرة المجتنب غیر مفید فتامل قوله
لانه بط بالاجماع لان جزاء الایمان هو الجنة
والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعین الخروج
عن النار وفیه منع ظاهر لجواز ان یراه فی خلاف
العذاب بالتحقیق ونحوه قوله ان الذین
امنوا وعملوا الصالحات مبنی هذا الاستدلال
علی ان العمل الصالح لا یتناول التروک ثم انه
لا یدل علی عدم خلوه من لا عمل له غیر الایمان
لکنه یبطل مذهب الاعتزال
قوله وقد جعل جزاء للکفر ای علی
الاطلاق من غیر تقیید بالشدة ونحوها لم
یلزم ان یکون ظالما ان قلت حقیقة العصمة
کما ذکره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم

فلا یرد

فلا یرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتی
لا یزید الجزاء علی الجنایة وهذا الدلیل الزامی
والا فتصرفه تعالی فی ملکه لا یوصف بالظلم
قوله مضرة خالصة قالوا لولا الخلوص
لم ینفصل عن مضار الدنیا ولا یخفی ضعفه لجواز
الانفصال وجوه آخر فیمکن منع هذا القید
ایضا لکنه غیر مفید ههنا قوله قد یستعمل
فی المکث الطویل لکن خلود الکفار بمعنی الدوام
الدوام بالاجماع بل هو من ضروریات الدین
بخلاف خلود اهل الکبیرة قوله وما انت بمؤمن لنا
الاولی ان یمثل بقوله تعالی انؤمن لك واتبعك
الارذلون لاحتمال ان یکون اللام فی لنا لتقویة
العمل لا للتعدیة قوله ان یقع فی القلب نسبة
التصدیق ای یحصل فیه منسوبیة الصدق الی
الخبر وثبوته له من غیر اذعان کما للسوفسطائی
بالنسبة الی وجود العالم فان له یقینا خالیا
عن الاذعان هکذا حققه بعض المتاخرین
قوله صرح بذلك رئیسهم ابن سینا ان قلت
یلزمه ان یندرج یقین السوفسطائی ونحوه فی
التصور وانه بط ولا ینحصر التقسیم قلت له
ان یمنع حصول الیقین بدون الاذعان ویمنع
عدم الاذعان للسوفسطائی بقی ههنا بحث
وهو ان المعنی المعبر عنه بگرویدن امر قطعی
وقد نص علیه فی شرح المقاصد ولذا یکفی فی
باب الایمان الذی هو التصدیق البالغ حد الجزم

والاذعان مع ان التصديق المنطقي يعم الظني
بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم
تقسيما قاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى
المنطق بجميع اجزائه اه قوله كان اطلاق اسم
الكافر وقوله بجعله كافرا اشارة الى ان الكفر
في مثل هذه الصور في الظ وفي حق اجراء
الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في
شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة
التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق
الذي لا يقارن شيئا من الامارات قوله ركن
لا يحتمل السقوط ان قلت اطفال المؤمنين هم
مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان
الحقيقي لا الحكمي قوله التصديق باق في القلب
هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد
الادراك فلا يجتمعان قوله والذهول
اي في حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله
فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق
واما الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها
وقد لا يذهل قوله حتى كان المؤمن اسما الى
آخره اه ولذلك يكفي الاقرار مرة في العمر مع انه
جزء مفهوم الايمان قوله وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض
لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره
من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه
يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره

قوله

قوله والنصوص معاضدة لدلالتها على ان
محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزء منه
واما انه التصديق لا سائر ما في القلب فبالاتفاق
لان الايمان في اللغة التصديق ولم يبين في
الشرع بمعنى آخر فلا نقل والا لكان الخطاب
بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل
فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد
بالنصوص الايمان اللغوي قلت لا نزاع
ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب
خصوص المتعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز
في كلام الشارع والاصل في الاطلاق هو
الحقيقة قوله هلا شققت قلبه يرد
عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل
جزء الايمان قوله لا يعرفون منه الا التصديق
باللسان يعني ان معناه الحقيقي عندهم هو
فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه
عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص
المعاضدة قوله حتى لو فرضنا اه يرد عليه
انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ
بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في وضع
الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر
الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم
المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها
في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من
اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا

الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الاذعان
ولم يتعلق له الاقرار لم يستحق الجنة قوله ويسمى
مؤمنا لغة اى يطلق عليه لفظ المؤمن عند
اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان
امارة الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ
على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحو
هما وفى المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم
منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقة فى
الاقرار ايضا لكنه يخالفه ظاهر كلام القوم
اللهم الا ان يدعى وضع آخر قوله لا يكفى
فى الايمان فعل اللسان لا يقال لعلهم يجعلون
مواطأة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب
القراسى والقطان لا الكرامية ولهذا ذكروا
عدم الاستفسار عما فى القلب قوله وايضا
الاجماع اه رد آخر على الكرامية لا على المصنف
وموافقته كما توهم قوله مع القطع
بان العطف يقتضى المغايرة واما عطف الجزء
على الكل كما فى قوله تعالى تنزل الملائكة والروح
فيها وبابه فجعله خارجا لاعتبار خطابى
وكفى بالفاتحة قوله لامتناع اشتراط
الشئ بنفسه لان جزء الشرط شرطا ايضا
قوله وهذا اى كونه زائدا بزيادة ما يجب
الايمان به لا يتصور فى غير عصره كذا
فى بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى
قوله ولا خفاء فى ان التفصيل ازيد لتكثره بحسب

تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها
وان لم يكثر من حيث ذواتها فتأمل قوله
وحاصله انه يزيد اه كذا نقل عن الامام
الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو
ان الدوام على العبادة عبادة اخرى فلذا يثاب
عليه فى كل حين وليس بشئ لان كون الدوام
عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق
غير التصديق بالضرورة قوله وفيه نظر اه
قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلت
وعدم البقاء لا ينافى ذلك قوله ومن ذهب
الى ان الاعمال من الايمان فرضا كان او نفلا
كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار
او فرضا فقط كما هو مذهب الجبائيين واكثر
معتزلة بصره فان قلت انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة
والنقصان قلت النوافل مما يقع جزء لاما
شرع جزء وكذلك بعض الفرائض قد يقع فرضا
فيقع جزء من غير ان يشرع كذلك كزيادة العم
القراءة والقيام بحسبها فى الصلوة وايضا
قد ينتقص انواع الفرائض بانتفاء وجوبه
كالزكوة عن الفقير او بعض افرادها بحسب
قصر العمر كالصلوة والزكوة بل يمكن ان لا
يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب
عليه شئ وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة
طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك

فتقدير قوله وبهذا الاعتبار اى باعتبار
التحصيل فان التكليف بالشئ بحسب نفسه
غير التكليف به بحسب تحصيله والاول
لا يتصور الا فى مقولة الفعل واما جعل
التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له
فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة
اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى
مقدور ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولذا
قد يعتقد نقضيه عند الغفلة عن النظر الذى
هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما فى شرح
المواقف قوله ولا يكفى المعرفة فمن شاهد
المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى عليه السلام
بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا
فى حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق
هو العلم اليقينى الذى يحصل بمباشرة اسبابه
والمعرفة اعم فيكون اليقينية الاختيارية
تصديقا عنده فان قلت يلزم منه ان يكون
المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا
عنده قلت التصديق الايمانى عنده نوع
من التصديق الميزانى وهو المقابل للتصور
فلا اشكال هذا هو توجيه كلام بعض المتأخرين
وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام
مما لا يحتمله المقام قوله بمعنى قبول الاحكام
يعنى ان الاسلام هو الخضوع والانقياد
للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به

النبى

النبى عليه السلام فيرادف الايمان والترادف
يستلزم الاتحاد المطلوب فتامل قوله ويؤيده
اى الاتحاد قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من
المسلمين اى لم نجد فى قرية لوط احدا من
المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا
كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلايم كلمة
من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف
على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم اترك
الا بعض النحاة وقد استدل بقوله تعالى ومن
يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان
يقبل من طالبه ويرد عليه انه ليس المراد غير
الاسلام فى المفهوم وهو ظ فيحتمل ان يكون
الاسلام اعم فاذا قلت من يبتغى فى غير العلم
الشرعى فقد سهى ليست تحكم بسهو من
يبتغى فى علم الكلام قوله وبالجملة الخ
تصوير للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم صحة
سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف
والتساوى ويثبت بكل منهما قوله فيما اخبر
من اوامره اى فيما ارسل وذلك ان تقول الامر
بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا
قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد
لالوهيته فهو تصديق خاص بانه الله تعالى
الحق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه
فبينهما تغاير ظاهر قوله وهو فى الآية
بمعنى الانقياد الظاهر والاول ان يقال

قولهم اسلمنا يستلزم تحقق مدلول ولذا
يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا قوله فان قيل
هذا معارضة في المقدمة كما ان الاول معارضة
في المط اعني الاتحاد وقد يقال اذا شرط في
الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق يدل الحديث
على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق كما هو
فلا يرد سؤالا على المشايخ وليس بشئ لان
مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين ول
والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا
عن توجيه الكلام قوله وذهب بعض
المحققين حاصل كلامه ان الايمان المنوط به
النجاة امر خفي له معارضات خفية كثيرة من
الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا
امن من ان يشوبه شئ من منافيات النجاة
من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا
قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع
قوله بناء آه يعني ان المنجي والمروي
لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره
ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعد
في بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله
انه يختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد
فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك
مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان
فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط قوله
بل له ان قضية الحكمة تقتضيه اي ترجح جانب

الوقوع ويخرجه عن المساواة كاستقامة
احد الطريقين مع قربه وامنه ويرد عليه
ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا
ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا
التوجيه قوله وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين فانه عليه السلام بين الدين لكل من
آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم
ينتفع برحمته وقد يوجه كونه عليه السلام
رحمة للكافرين بانهم امنوا بدعائه عن الخسف
والمسخ وانت خبير بانه لا يناسب سوق هذا
المقام قوله وهي امر يظهر آه قيل لا بد من
قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق
الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بانه ذكر التحدي
مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه
ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب
ما يتعلق بهذا البحث فتذكره قوله على انه قد امر
ونهي اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة واما النهي فهو قوله تعالى
ولا تقربا هذه الشجرة هذا لكن ذكر في المواقف
والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل
البعثة لانه في الجنة ولا امة له هنالك نعم
يرد ان يقال لم لا يكون حواء امة له في الجنة قوله
لم يكن في زمنه نبي فيكون الامر بلا واسطة
فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد امرت ام
موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى
اقذفيه في التابوت وام عيسى عليه السلام

كذلك بقوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة
والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة
اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك قوله
وقد يستدل ارباب البصائر مبنى الاستدلال
الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على
التعيين او الاجمال ومبنى الاستدلال الثانى
على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور فى غير
النبى عليه السلام ومبنى الاستدلال الثالث
على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه ايضا وليس
فى هذين الوجهين ملاحظة التحدى واظهار
المعجزة قوله لكنه يتابع محمدا عليه السلام
وما روى من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية
اى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا السلام
مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فوجهه
انه عليه السلام يبين انتهاء شرعية هذا
الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء
ح من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل
انتهاء الحكم لانتهاء علته كما فى سقوط نصيب
مؤلفة القلوب قوله على تقدير اشتماله
على جميع الشرائط مثل العقل والضبط والعد
والعدالة والاسلام وعدم قوله واما عمدا
فبالاجماع اى الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرايع
بط بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة
وهو مح وهكذا فى السهو وقاضى دلالة المعجزة
فيما يعمد اليه واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت

التصديق

التصديق بالمعجزة قوله وفى عصمتهم عن سائر
الذنوب يعنى به ماسوى الكذب فى التبليغ قوله
او العقل وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور
الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه
فوت الاستصلاح والغرض من البعثة يرد عليه
ان الفساد فى الظهور والكلام فى الصدور قوله
اظهار الكفر تقية اى خوفا لان اظهار الاسلام
ح القاء النفس التهلكة ورد بانه يفضى الى
اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم
وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون
مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع
خوف الهلاك فى بعض الصور باعلام من الله
قوله مصروف عن ظاهره اى بطريق صرف
النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه
صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر يحمل
العالم على ما عدا الخصاص المقابل قوله ولا شك
ان خيرية الامة فيه منع لجواز ان يكون الخيرية
بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة
ايمانهم وكثرة اعمالهم قوله لانه لا يدل له
قد يقال المراد باولاد آدم فى العرف هو نوع
الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد
يوجه ايضا بان فى اولاده من هو افضل منه
نوح او ابراهيم او موسى او عيسى على اختلاف
الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان آدم

هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل
بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين
عند الله ولا فخر قوله بدليل صحة استثنائه
اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال وايضا
لو لم يندرج في الملائكة لم يتناوله امر السجود
فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان
امر الاعلى يتضمن امر الادنى بالاحرية قوله
صح استثناؤه منهم تغليبا الخ يكون الامر
بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم
بالملائكة تغليبا قوله وهو واحد اى الكل
متحدا من حيث انه كلام الله وان تفاوت من حيث
خصوصيات النظم المقرو فعطف التفاوت
على التعدد قريب من العطف التفسيري ولك
ان تقول كلها كلام الله تعالى اى دال
عليه فمعنى الوحدة ظ والاول انسب لقوله
كما ان القرآن كلام واحد قوله اى ثابت بالخبر
المشهور يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا
مشهور وما ثبت بطريق الاحاد وهو خصوصية
ما اليه من الجنة او غيرها قوله اجيب بان
المراد الرؤيا بالعين وقيل هي رؤيا انه سيدخل
مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو
قوله تعالى اين شركائي قوله والمعنى ما فقد
جسده والاولى ان يجاب بان المعراج كان
مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة
رضي الله عنها حكاية عن الثانية قوله يكون

استدراجا

استدراجا ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما
روي ان مسيلمة الكذاب دعى لاعور ان يصير
عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة
عوراء وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين
تخليصا لهم عن المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا
الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة
وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص والاستدراج
قوله وايضا الكتاب اه الاول ارهاص لنبوة
عيسى او معجزة لزكريا عليهما السلام والثاني
معجزة لسليمن قلنا نحن لا ندعي الا ظهور امر خارق
عن بعض الصالحين بلا دعوى نبوة وقصد اثباتها
ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته
وسياق الآيات يدل على انه لم يكن هناك دعوى
النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا عليه
السلام علم بذلك والا لما سئل بقوله انى لك
هذا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق
الارهاصية ليست من محل النزاع لفظي ولا يخفى
فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا
لمعرفة مريم قوله بينا رجل اه اعلم ان
بينا بالف الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف
الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية
وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب
فان تجرد عن كلمتي المفاجأة فهو العامل والا
فالعامل معنى المفاجأة في تلك الكلمتين قوله
فقال الناس اه اى عند حكاية النبي عليه السلام

هذه القصة التي سمعها من الملك قال الناسر
متعجبا بقرة تكلم اي تتكلم فحذف احدى التائين
فقال عليه السلام آمنت بهذا اي صدقت
الملك فيما سمعت منه تكلم البقرة قوله
اشار الى الجواب حاصله ان الاشتباه عند
ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه
لانه متدين ومقر برسالة رسوله عند عدم
الادعاء لا اشتباه لانه كرامة ومعجزة لرسوله
وقد سبق في صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة
انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة
على حقية دعوى النبوة فتذكر قوله والاحسن
ان يقال بعد الانبياء قال عليه السلام والله ما
طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر رضي الله تعالى عنه
ومثل هذا السوق لاثبات افضلية المذكور به
يظهر ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايضا
قوله اراد البعدية الزمانية يرد عليه
انه ان اريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على
من مات قبله عليه السلام وان اريد بعد بعثة
نبينا ينبغي ان يخص النبي عليه السلام وعلى
كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم
قوله لابد من تخصيص عيسى عليه السلام
وكذا ادريس والخضر والالياس عليهم السلام
اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة
من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والالياس

في الارض

في الارض وعيسى وادريس في السماء قوله
لم يفد التفضيل على التابعين اي صراحة والا
فالصحابة افضل منهم والافضل من الافضل
افضل ولذلك قال سابقا والاحسن قوله
على هذا وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة وقد
ذهب البعض الى تفضيل علي على عثمان والبعض
الآخر الى التوقف فيما بينهما قوله فللتوقف جهة
لان قريب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا
باخبار من الله تعالى ورسوله والاخبار متعارضة
واما كثرة الفضائل فما يعلم بتتبع الاحوال وقد
تواتر في حق علي ما يدل على جموم مناقبه ووفور
فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات قوله قد اجتمعوا يوم توفي
بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابا
بكر رضي الله عنه خطب حين وفاته عليه السلام
وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم
لكن ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني
ساعدة اي اتوا بكرة قوله بل عن خطأ
في الاجتهاد فان معاوية واحزابه بغوا عن
طاعته مع اعترافهم بانه افضل اهل زمانه
وانه لا احق بالامامة منه بشبهة هي ترك القصاص
عن قتلة عثمان رضي الله عنه قوله ولعل المراد
ان الخلافة الكاملة ويحتمل ان يراد ان اطلاقه
على الولاء يكون تلثين قوله لقوله عليه السلام
من مات ولم يعرف الحديث فان وجوب المعرفة

يقتضى وجوب لحصول وهذه الادلة المطلق
الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله
تعالى اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله
والحسن والقبح العقليين وايضا لو وجب
على الله لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر
الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى الميتة الجا
الجاهلية كونها على طريق اهل الجاهلية
وخصلتهم وقد يقال المراد ههنا بالامام
هو النبى قال الله تعالى لابراهيم انى جاعلك
للناس اماما وذلك النبوة قوله فيعصى الامة
كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية
ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب
بانه انما يلزم المعصية لو تركوه على قدرة واختيار
لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا قوله
مع عدم القطع بعصمته يرد عليه ان الشرط
هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما
ينافى الثانى لا الاول على ان عدم قطعنا غير
مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم
قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما
ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق
الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف
لا يكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قولى
حقيقة العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك
واما تعريفها فهى ملكة اجتناب المعاصى مع
التمكن فيها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف

لحصولها

لحصولها بمحض لطف الله وفضل منه ولا يخفى
ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا
بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه
التعدى على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد
بالعهد فى الآية عهد النبوة على ما هو رأى اكثر
المفسرين قوله لا يزيل المحنة اى التكليف
يسمى بها اذ بها يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم
ايهم احسن عملا قوله قلنا اه وقد يجاب
عنه ايضا بان معنى جعل الامامة شورى
اى يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم
الامامة ولا النصب والتعيين وح لا اشكال اصلا
قوله ولا ينعزل الامام بالفسق لا يقال
بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين
فان النيل بمعنى الوصول وهو آتى ابتدأ وزمانى
بقاء لانا نقول الوصول بمعنى المصدرى
امر آنى لا بقاء له وانما الباقى هو الوصول
بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل
حقيقة هو الاول على انه صيغ الافعال
للحدوث فليتأمل قوله ولان العصمة ليس
ليست بشرط ابتداء يرد عليه انه ان اريد بالعصمة
ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا
يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق
فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع قالوا يشترط العدالة
فى الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا
يوثق باوامره قوله قلنا اه اعلم ان مباحث

الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين
الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت
فرق اهل البدع والهواء الى تعصبات باردة
تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين
الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت فى
تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهديين
عن مطاعن المبتدعين قوله ولا نصيفه هو
مكيا لخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجئ
بمعنى النصف فالضمير لمد قوله فبحبى احبهم
اى فاحبهم بحبتى بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم
عين المحبة المتعلقة بى وهكذا قوله
فببغضى ابغضهم قوله فلما انه اه هذا انما
يتم فى خصوصيات الاشخاص واما فى الطوائف
المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر
والخروج على السروج فلا بل ترتيب اللعن على
الوصف يدل على انه المناط قوله ولا يبلغ
ولى درجة الانبياء الاولى ان يذكره فى مباحث
النبوة لانه من مقاصد الفن قوله فمعناه
انه عصمه من الذنوب او معناه انه وفقه
للتوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب
له قوله لا يقال هذه اه اعلم ان اللفظ اذا
ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان
لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سبق لاجل ذلك
المراد فنص والا فظاهر فاذا خفى فان خفى لعارض

فخفى

فخفى وان خفى لنفسه وادرك عقلا فمشكل
او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه
قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى
ولم يكن المستحيل مأولا فى غير ضروريات الدين
فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه
لا يدفع كفرهم هذا فى غير الاجماع القطعى متفق
عليه واما كفر منكره ففيه خلاف قوله موافقة
للحكمة اى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن حال
الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف
تلك الحال واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه
ليست ذاتية فتمنى خلافه يحتمل ان يكون ارادة
تبدل حال الاشخاص والازمان قوله
فان قيل الجزم بان المعاصى يكون فى النار يأس
اى على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه
قوله امن قوله ومن قواعداه معنى هذه
القاعدة انه لا يكون فى المسائل الاجتهادية اذ
لا نزاع فى تكفير من انكر ضروريات الدين ثم
ان هذه القاعدة للشيخ الاشعرى وبعض
متابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقوهم
وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة فى بعض
المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد
القائل قوله ومطالعة علم الغيب اى اطلاعه
فلا ينافى ان يكون بالقاء الجن قوله ان له
رأيا من الجن قال فى الصحاح يقال به رئى من الجن
اى مس فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن

ودنئ على وزن فعيل فتابعة بالنصب عطف
على دنيا وهو اسم لقرين من الجنس قوله
قال انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث
لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين
في قضاء الله تعالى السابق ادعى او لم يدع وقيل
يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا ولا يستجاب
في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الاية
والحديث قوله اسيد الغفاري بفتح الهمزة
وكسر السين المهملة والغفاري بكسر الغين
المعجمة قوله خسف بالمشرق وخسف بالمكان
ذهابه وغورة الى قعر الارض قوله والضمير
للحكومة او الفتياه هي بضم الفاء اسم كالفتوى
وبمعناه روى ان غنم قوم افسدت زرع
جماعة فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب
الحرث فقال سليمن عليه السلام وهو ابن احد
اسدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين
وهو ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون
عليه حتى يعود الى هيئة الاولى ويدفع الشاة
الى اهل الحرث ينتفعون بها ثم يردون فقال
داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم
بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان
يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمن احق
كما يشعر به قوله غير هذا ارفق قوله وقد
اجمعوا على ان الحق اه اعترض عليه بان
الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي والبحث

في الاجتهاديات فلا تقريب على ان القياس عند
الخصم مثبت لا مظهر قوله لا تفرقة اه
اعترض عليه بانه ان اريد الفرق بالنسبة
الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان
اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم
بل هو اول المسئلة قوله فلوجوه اه
الوجهان اولا نه يفيد ان تفضيل رسل البشر
اذ لا قائل بالفضل بين آدم وغيره لا تفضيل
العامة قوله وقد خص اه فاما ان
يخص من آل ابراهيم وآل عمران ان غير
الانبياء فيفيد تفضيل الرسل فقط واما
ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد
تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة
لكن الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حمل
اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاول
كيلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط
النهر قوله اشق وادخل في الاخلاص
فيكون افضل وقد قال عليه السلام
افضل الاعمال احمزها ان قلت للملائكة في
في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يصح
بضمحل فضل العمل في جنسها قلت
هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء
وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد
تفضيلهم فقط الفضل بيد الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم تمت

[illegible]

[illegible]

١٢